د. عبد الغني عماد

الحركات الإسلامية في لبنان

- إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع -



دار الطليعة - بيروت

الحركات الاسلامية في لبنان

- إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع -

د. عبد الغني عماد

استاذ في معهد العلوم الاجتماعية
الجامعة اللبنانية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦

إهداء

إلى روح شقيقي **أحمد**، الذي سقط شهيداً قبل أن يفرح بهذه الحياة...

وإلى كل الشباب الطامحين إلى حياة أفضل... أقدم هذا الكتاب.

عبد الغني

مقدمة

استقطبت الحركات الإسلامية في العالم العربي العديد من الدراسات، وصدرت حولها مجموعة من الأبحاث والكتب بمختلف اللغات، وازداد الاهتمام بها بعد ثمانينات القرن المنصرم، وحولتها أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ إلى مادة محورية لمراكز الأبحاث ودور النشر. ومع ذلك بقيت الحركات الإسلامية في لبنان في منأى عن الدراسة الجدّية، ربما كان حزب الله الوحيد بين الحركات الإسلامية اللبنانية الذي حظي بالاهتمام البحثي وكتب عنه العديد من الدراسات، ولهذا بتقديري أسباب عديدة أهمها انفرادها في المواجهة العسكرية للعدو الإسرائيلي في الجنوب اللبناني المحتل ونجاحه في توجيه ضربات موجعة له وصولاً إلى إنجاز التحرير الذي يعتبر بحق أول إنجاز يحقق الهزيمة ويدحر العدو عن طريق المقاومة منذ بدء الصراع العربي الإسرائيلي، إنجاز لم يقم به نظام أو دولة، بل قام به شعب عبر مقاومة باسلة. وهذا الأمر، فضلاً عن أسباب أخرى جعلت من حزب الله محط اهتمام الدارسين، إلا أن لبنان وحركاته الإسلامية لا يختزلها هذا الحزب، فهناك من الحركات الإسلامية من نشأ قبل حزب الله بسنوات طويلة وكان له دوره وفعاليته في الحياة السياسية ومع ذلك لم يحظ بالدراسة والاهتمام البحثي المطلوب، على الرغم من غنى بعض التجارب التنظيمية الأخرى وتنوعها. ورغم أهمية ما كتب عن حزب الله، إلا أنه ركز على البعد المقاوم في الحزب، دون أن يرصد التطور الذي أصاب مؤسساته والتلبنن الذي ميّز مساره وسياساته.

وتتميّز دراسة الحركات الإسلامية في لبنان عن غيرها من الدراسات في العالم العربي، بكونها تقوم بدراسة موضوعها في حقل مختلف ومتميز على أكثر من صعيد. فالبيئة التي نشأت فيها تتألف من مكونات طائفية ومذهبية شديدة التنوع، والنظام السياسي الذي نمت في ظلاله نظام طائفي تحكمه قواعد تاريخية ترسخت بالممارسة منذ ما قبل نشوء الدولة اللبنانية، وهي قواعد ترسي توازنات دقيقة تجعل من أي اختلال فيها مدخلاً لفتن ولحروب تهدد الوحدة الوطنية في المجتمع كله. مع ذلك فإن هذه البيئة ذات التنوع الشديد، والنظام السياسي الطائفي الذي أنتجته، تميزت بتجربة سياسية لها خصوصيتها في العالم العربي الذي ساد فيه "توريث" الحكم في الأنظمة الملكية والجمهورية، فضلاً

عن غياب الحريات وأنظمة "الطوارئ" وهيمنة العسكريتاريا وتعطيل تداول السلطة ومصادرة حرية الأحزاب والعمل السياسي. لم يشهد لبنان هذا النوع من التجربة، وبقي منذ الاستقلال ينعم بمناخ من الحريات السياسية والإعلامية والثقافية رغم كل الأزمات التي مرّ بها. وبالتالي فإن دراسة الحركات الإسلامية في هذا "الحقل" المتنوع، طائفياً ومذهبياً وسياسياً، تقدم بلا شك مقاربة نوعية جديدة تطمح إليها هذه الدراسة.

تستهدف هذه الدراسة تقديم مقاربة تحليلية تعتمد منهجية سوسيولوجيا المعرفة من خلال تفكيك ودراسة البنى الفكرية والعقائدية المكونة لهذه الحركات وطريقة عملها التنظيمية والمؤسساتية وسلوكها السياسي وممارساتها الوطنية والاجتماعية في الحياة اليومية، والدراسة تتابع لتحقيق هذا مجمل المواقف والمسارات والتطورات التي مرّت بها الحركات الإسلامية اللبنانية، محاولة التقاط تميزاتها وتناقضاتها وحركة تطورها وتكيّفها مع الواقع، عقائدياً وفكرياً وتنظيمياً وسياسياً.

اعتمدت هذه الدراسة على تقنية تحليل المحتوى أو المضمون Content analysis لتحليل الخلفيات الفكرية والعقائدية لهذه الحركات، مستفيدة من كل الإنتاج الفكري المتاح والمنتج من قبل هذه الحركات، ومن كل المواد الاتصالية والبيانات والخطابات والمقابلات وغيرها من مصادر المعلومات التي تضعها هذه الحركات على مواقع الإنترنت الخاصة بها. وقد لجأنا في تحليل المحتوى إلى المقاربة النوعية التي تعتمد تحليل النصوص دون أن تلجأ إلى أي نوع من القياسات الكمية. ونظراً لكثافة المادة وغزارتها، عمدنا إلى تكثيف عرض النصوص والوثائق، وإظهار دلالاتها، الظاهر منها والمستتر، مستخرجين الأفكار الرئيسية ومميزين بينها وبين الأفكار الفرعية وفق تسلسل يأخذ بعين الاعتبار الترابط المنطقي لأطروحات هذه الحركات. مع ذلك وجدنا ضرورياً اللجوء إلى القياسات الكمية والإحصائية لإيضاح بعض الجوانب التحليلية التي تتعلق بنتائج الانتخابات النيابية في لبنان بعد اتفاق الطائف نظراً لما لها من دلالات تعكس مدى تأثير هذه الحركات في المجتمع اللبناني. ولاستكمال المهمة المنهجية اعتمدت الدراسة لقراءة المسارات والتطورات والممارسات والمواقف لهذه الحركات على المقاربة الفينومينولوجية Phenomenology approach التي تركز على دراسة نسق المعرفة وتحليل المعاني والأفكار والتصورات، أو ما يعرف عموماً بالدراسة الظاهراتية والتي تعتبر أن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى. وهذه المقاربة المنهجية ليست إلا وسيلة لاستخلاص ما نلاحظه في الواقع لفهم هذه الحركات وجوهر عقائدها وتحليل حركتها وربطها بالصورة الذهنية والعقلية للأفراد المنضوين تحت لوائها.

واختيارنا للحركات المدروسة لم يأت اعتباطياً أو انتقائياً، بل خضع لمعايير علمية تتعلق بتحديد مفهوم الحركات الإسلامية الذي يتصدى الكتاب لدراسته، وما اعتمدناه كموضوع للدراسة في هذا الكتاب لا يشمل كل الجماعات والأطر المنظمة العاملة في الساحة الإسلامية، فهناك جمعيات وهيئات واتحادات ذات طابع دعوي تبشيري أو اجتماعي أو خيري أو تربوي، منها ما هو حديث النشأة ومنها ما هو تاريخي تعود جذور نشأته إلى ما قبل الاستقلال، وهناك العشرات وربما المئات من هذا النوع، وبعضها ليست إلا فروعاً أو واجهات لأطراف إسلامية سياسية، بعضها هامشي التأثير وبعضها الآخر متجذر وعميق الفاعلية في النسيج الاجتماعي الإسلامي. ولا يستهدف هذا الكتاب دراسة هذا النوع من الجمعيات والهيئات. والمعيار الذي وضعناه لاختيار الحركات الإسلامية موضوع الدراسة يعتمد على مؤشرات يجب توفرها في أي "وحدة تحليل" انطبق عليها القياس أو المعيار. فالحركات الإسلامية كوحدات تحليل تم اختيارها وفق المؤشرات التالية:

- تميزها بأطروحة فكرية وعقائدية متكاملة.
- امتلاكها لنهج سياسي يعبر عن قضايا مطروحة.
- اعتمادها على هيكلية مؤسساتية وتنظيمية.
- قيامها بأنشطة وممارسات سياسية وإعلامية.

لقد كانت عملية ضبط المعيار وتحديد المؤشرات خطوة ضرورية لاختيار وحصر الحركات الإسلامية كوحدات تحليل تشكل محاور الكتاب بعيداً عن الانتقائية في عملية الاختيار. ومع ذلك لم يكن ضرورياً أن تمتلك كل حركة إسلامية اخترناها للدراسة تلك المؤشرات بشكل متكامل ومتواز، بل كان يكفي أن تمتلك بعضها بشكل رئيسي وبعضها الآخر بشكل نسبي، ذلك أن لكل حركة خصوصيتها من حيث الأطروحة الفكرية العقائدية التي تنطلق منها أو من حيث الاستراتيجية السياسية أو الهيكلية المؤسساتية والتنظيمية التي تعتمدها.

وهذا الكتاب لم يكتف بالعرض والتحليل لتاريخ ونشأة وأفكار الحركات الإسلامية في لبنان، وإنما سعى إلى تقديم قراءة نقدية من داخل الخطاب، فضلاً عن رصده لتطور الخطاب الإسلامي اللبناني خلال عملية تكيّفه مع الواقع وانخراطه في الحياة السياسية وطريقة تفاعله معها. ولم تكن هذه مهمة سهلة على الإطلاق فهي تطلبت متابعة دقيقة لمراحل تاريخية ولتحولات هامة شهدتها الساحة اللبنانية، وهي متابعة ازدادت صعوبتها لعدم توافر التوثيق المطلوب لدى هذه الحركات، أو امتناعها عن تقديم المساعدة في هذا المجال، عدا عن أنها في القليل الذي قدمته، إنما كانت

تقدمه بصورة انتقائية تخدم قراءتها الراهنة والتي ليست بالضرورة تتناسب ومواقفها السابقة التي تسعى إلى تغطيتها أو التعمية عليها. لذلك كان لا بد أن نجتهد نحن في البحث والتنقيب في مختلف مصادر المعلومات من صحف ودوريات ووثائق، مستقلة أو صادرة عن هذه الحركات في مراحل تاريخية محددة. وكانت هذه مهمة شاقة، لكنها كانت ضرورية وتستحق مشقَّة البحث والتنقيب، فبدونها لم يكن بالإمكان الرصد الصادق والصحيح لمسار وتطور هذه الحركات والتحولات التي شهدتها.

وفي الحقيقة فإن اهتماماتي الأكاديمية في مجال سوسيولوجيا المعرفة والثقافة والتي ترجمتها بشكل أساسي في كتابين أساسيين صدرا في صميم الاختصاص[1]، فضلاً عن العديد من الأبحاث والدراسات، لم تمنعني من البحث والكتابة في الموضوعات العامة، وبالتالي في توظيف الاختصاص الأكاديمي ومنهجيته في مقاربة وتحليل القضايا والإشكاليات الكبرى في العالم العربي. فقد كنت قبل أيلول/سبتمبر مشغولاً بكتابة سلسلة أبحاث ودراسات عن ثقافة العنف في السياسة الإسرائيلية أصدرتها في كتاب بهذا العنوان[2]، حاولت فيها القيام بعملية تأصيل للإشكالية المعرفية والبنيوية المنتجة للعنف في المجتمع الإسرائيلي من زاوية سوسيولوجية. وكان سبق لي أن أصدرت كتاباً بعنوان **حاكمية الله وسلطان الفقيه**[3] قدمت فيه قراءة نقدية لخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة لجهة تبنيها منهج التكفير والعنف. كان الهدف من الكتابين تحليل الأصول المعرفية والسوسيولوجية لظاهرة العنف الآخذة في التصاعد كما كنت أتابعها وأرصدها بدقة. وقد وجد هذا الكتاب قبل أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ رواجاً ملفتاً، ما أدى إلى إعادة طبعه من جديد بنسخة مزيدة ومنقحة ضمت مباحث جديدة لم تكن موجودة في الطبعة الأولى، أخذت في عين الاعتبار ما حدث بعد ذلك من تطورات فكرية أصابت خطاب الحركات الإسلامية. وكنت أنوي متابعة البحث في هذا الاتجاه بدراسة الحركات الإسلامية في لبنان لما لها من خصوصية في مجتمع متنوع طائفياً ومذهبياً.

وفجأة وقعت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، مما دفعني لتجميد هذا المشروع البحثي، رغم الترابط المنهجي والموضوعي بينهما. فقد وجدت أن الأولوية تقضي بأن

---

(١) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، والكتاب الثاني بعنوان: **البحث الاجتماعي، منهجيته ومراحله وتقنياته**، طرابلس ـ لبنان، جروس برس، ٢٠٠٢.

(٢) عبد الغني عماد، **ثقافة العنف: في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

(٣) عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه. قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥.

تتركز أبحاثي على أبعاد وتداعيات الحدث الجديد والتي أصدرتها في كتاب يعالج إشكالية العنف والإرهاب[1] والتمييز بينه وبين المقاومة كحق مشروع للأمم والشعوب والبحث عن موطن الإرهاب الحقيقي الذي يتمثل بالحركة الصهيونية وبالسياسة الأميركية الجديدة. ومتابعة لهذا الموضوع أصدرت أيضاً، في إطار الأجندة التي وضعتها لنفسي، كتاباً يقدم مقاربة معرفية لإشكالية العقل السياسي الأميركي[2]، وهو حصيلة أبحاث ودراسات طرحت في ندوات ومؤتمرات في لبنان والعالم العربي، أضيفت إليها أبحاث أعدت خصيصاً ليصدر الكتاب بصورته المتكاملة والتي تستهدف كشف مرتكزات العقل السياسي الأميركي وأبعاده الجديدة كمشروع للهيمنة والتفوق والعنصرية الجديدة في عالم القرن الحادي والعشرين.

إن هذه التحولات في مشروعي البحثي، من دراسة ظاهرة العنف والتكفير في منهج حركات الإسلام السياسي، إلى دراسة وتفكيك آليات وأطر المعرفة المنتجة للعنف في المجتمع الصهيوني، وصولاً إلى دراسة وتفكيك العقل السياسي الأميركي، إنما تكشف في الواقع عن روح العصر الذي نعيشه، حيث أصبح "العنف والإرهاب سيد الأحكام". روح العصر هذه تؤثر أبلغ تأثير على المشاريع الفكرية للباحثين في مختلف أنحاء العالم.

وهذا الكتاب يستأنف ما كان مؤجلاً، فخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة الذي خصصت له تحليلاً ونقداً كتاب **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، يستكمل اليوم بدراسة الحركات الإسلامية الناشطة في لبنان. وقد تركزت الدراسة، بعد تجاوز صعوبة حصر هذه الحركات من خلال تحديد "المعيار"، على التنظيمات والجماعات التالية:

- الجماعة الإسلامية.
- حزب الله.
- حزب التحرير الإسلامي.
- حركة التوحيد الإسلامية.
- جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش).
- والجماعات السلفية في لبنان.

وقد حظيت كل حركة من هذه الحركات بدراسة شاملة تناولت عدة محاور منها:

---

(١) عبد الغني عماد، **صناعة الإرهاب. في البحث عن موطن العنف الحقيقي**، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٣.

(٢) عبد الغني عماد، **عبء الآخر. صورة العدو في العقل السياسي الأميركي**، طرابلس ـ لبنان، دار الإنشاء، ٢٠٠٤.

ـ ظروف النشأة والتأسيس.
ـ الطرح العقائدي والفكري.
ـ الهيكلية والتركيب المؤسساتي والتنظيمي.
ـ المواقف الإسلامية والسياسية.
ـ مدى فعالية المشاركة السياسية والتكيف في النسيج الاجتماعي اللبناني.

إن هذا الكتاب في صيغته هذه يدشّن مدخلاً جديداً في دراسة الحركات الإسلامية التي لم تحظ بالدراسة الجادة والبحث الموضوعي، بل تعرضت بأشكالها المختلفة والمتنوعة دائماً للاتهام من دون تدقيق، أو للنقد الذي يصل إلى حدود التجريح، أو للإشادة والتقريظ العاطفي والإنشائي. وبالتالي هي لم تخضع للتحليل العلمي والأكاديمي الذي يعرض ويحلل وينقد بشكل موضوعي لا يستهدف التجريح والإساءة، ولا الإشادة الجوفاء، بقدر ما يستهدف المساهمة العلمية في التصويب والإغناء، والنقد والمساءلة، خاصة وأن الإسلام السياسي الحركي اللبناني يمارس تجربته التنظيمية والسياسية في حقل شديد التنوع الطائفي والمذهبي دون أن يتعرض لأي قمع جدي أو اضطهاد حقيقي كما حدث في العديد من الدول العربية والإسلامية. وهذا ما يجعل من تجربة الحركات الإسلامية في لبنان، تجربة رائدة تستحق التأمل والدراسة.

طرابلس ـ لبنان، آذار/مارس ٢٠٠٦

الفصل الأول

مقترب تاريخي وسوسيولوجي في تكوين لبنان

* * *

١ ـ لبنان الكبير

لم يكن للبنان حدود معروفة من قبل، بل لم يكن له معطى ودلالة سياسية واضحة. ما كان واضحاً أن مجموعة من الإقطاعات تعيش فيها جماعات سكانية تنتمي لطوائف متعددة يحكمها إقطاعيون محليون مستقلون نسبياً، يحاول كل منهم أن يمد حدود إقطاعيته على حساب الآخرين. ما يجمع هؤلاء كان تبعيتهم مباشرة للعثمانيين ومن قبلهم المماليك. هذه المقاطعات لم تكن ثابتة في حدودها ولا في عددها، بل كانت تنقص أو تزيد تبعاً لإرادة السلطان العثماني وولاته في المنطقة وتبعاً لموازين القوى بين الأمراء والمشايخ الذين يتولون شؤونها كملتزمين لجباية الضرائب عند الوالي العثماني، حيث يتمتعون بموجب ذلك بسلطة للقيام بهذه المهمة كفرض العقوبات وشن الحملات على من يتمرد على إرادة السلطان.

كانت العبارة الأكثر استخداماً في ذلك الوقت هي جبل لبنان، ولم تطلق إلا على المناطق التي سكنها الموارنة في أقصى الشمال: جبة بشري والبترون وجبيل، والتي حكمها ما عرف بـ "المقدَّمين". أما منطقة كسروان فكانت جزءاً من جبل لبنان حيناً ومنفصلة عنه حيناً آخر. وإلى الجنوب منها عرفت المنطقة باسم جبل الدروز أو جبل الشوف. في نهاية القرن الثامن عشر تغير الوضع حيث أصبح اسم جبل لبنان يطلق على

الإمارة بكاملها[1]. ولم تستعمل كلمة "لبنان" رسمياً وبشكل محدد المضمون إلا بعد إنشاء المتصرفية في سنة ١٨٦١، ذلك أن المعنيين الذين حكموا لبنان وفلسطين وشمالي سوريا لم يعرفوا بأمراء لبنان، بل عرفوا بأمراء الدروز، وكذلك الأمر بالنسبة للشهابيين. عدا ذلك لم يكن لبنان سوى إقطاعات موزعة على ولايات منها ولاية طرابلس وولاية دمشق ومن ثم ولاية صيدا وولاية بيروت، هكذا كان ما يعرف اليوم بلبنان حتى إعلان الانتداب الفرنسي دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠.

إن قراءة سريعة للتكوين السوسيولوجي "اللبناني" في ذلك الحين تبين أن نوعاً من التنظيم الاجتماعي المغلق نشأ في هذه المناطق. فالموارنة نزحوا جنوباً في عهد الإمارتين المعنية والشهابية بفضل التسامح الديني عند المعنيين بوجه خاص. وكان الإخلاص للبطريرك عند الموارنة وسيلة للتعبير عن الوجود السياسي والديني على حد سواء. وقد تعزز هذا الوضع بالحقوق الزمنية التي أقرها العرب المسلمون للرؤساء الروحيين للطوائف المسيحية والتي وافق عليها فيما بعد الصليبيون والمماليك والعثمانيون[2]، إلا أن هذه الزعامة الدينية لم تتعزز إلا من خلال الزعماء الإقطاعيين (المقدمين) وخصوصاً في الشمال وقبل عهد المعنيين، ذلك أن هؤلاء تحولوا في زمن المماليك والعثمانيين إلى مجرد جباة للضرائب، مما عزز وضع رجال الدين الموارنة، وعلى رأسهم البطريرك، الذين كانوا يتحدرون من أصول قروية متواضعة جعلتهم أقرب إلى رعيتهم من المقدمين الإقطاعيين.

وقد تركت ظروف نشأة الدروز أثراً بيناً في انتظامهم كطائفة محاربة أبلت البلاء الحسن في حروبها ضد الصليبيين بعد انضوائهم تحت راية الدولة الأيوبية السنية في دمشق، فقد كانت العائلات الإقطاعية الدرزية متماسكة أشد التماسك مع فلاحيها وعلى جانب كبير من التنظيم والتعاون مع عقّالها ورجال الدين فيها. كذلك أيضاً تميز الاجتماع الشيعي في جبل عامل والجنوب بالتماسك وهو اكتسب وحدته والكثير من خصائصه من تاريخه النضالي ضد الدولة المركزية، وهي وحدة تجلت في التمركز حول رجال إقطاعيين وعائلات متنفذة أثبتت نفوذها وحضورها في مجالها.

في المقابل تميز الاجتماع السني في لبنان بتنظيم للعلاقات مختلف. فالسنة كانوا يشعرون أنهم جزء من السلطة منذ عهد المماليك، وإن لم يمارسوها مباشرة كقوى محلية، فقد كان الوعي السني الإسلامي يتطلع دائماً إلى السلطة المركزية وشرعيتها

(١) كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، بيروت، دار النهار، ١٩٧٢، ص ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) عاطف عطية، **الدولة المؤجلة. دراسة في معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان**، بيروت، دار أمواج، ٢٠٠٠، ص ص ١٥ ـ ١٦.

الإسلامية. كان السنة بالإضافة إلى ذلك سكان مدن وسواحل ينعمون بالاستقرار السياسي والاجتماعي، فانصرفوا إلى بناء حياتهم الخاصة وإلى ممارسة أعمالهم التجارية بمعزل عن كل ما يدور حولهم. ولم يختلف الملكيون من أرثوذكس وكاثوليك عن السنة إلا في القليل، لذلك وجهوا اهتمامهم نحو الأعمال التجارية والمسائل الثقافية، فبرعوا بذلك وتمتعوا ببحبوحة من العيش لم يتسنَّ لأفراد الطوائف الأخرى أن يبلغوها. لذلك لم يعرف السنة والأرثوذكس في تنظيمهم الاجتماعي العصبية العسكرية، ولم يتعرضوا لتحديات عرفها الاجتماع الماروني والدرزي والشيعي القاطنون في حصونهم الجبلية[1].

كان فخر الدين المعني أحد الزعماء المحليين الذين كانت السلطة العثمانية تسمح بظهورهم من حين إلى آخر، وتقبل بزعامتهم المحلية إن هم قاموا بجباية الضرائب وأحسنوا معاملة الولاة. وقد توسعت رقعة نفوذه لتشمل شمال الأردن وفلسطين وموطن الموارنة في شمال لبنان. فمن أمير للشوف أصبح عملياً حاكماً لرقعة واسعة تزيد عن مساحة لبنان بصيغته المعاصرة. وورثه معنيون آخرون حتى انتقلت الإمارة إلى آل شهاب عام ١٦٩٧ بموافقة العثمانيين. وفي منتصف القرن التاسع عشر، ونتيجة لنزوحهم جنوباً، ولنموهم الديموغرافي ولنشاطهم في الزراعة والمهن ولعلاقاتهم المتنامية بالغرب، قوي ساعد الموارنة وتكرس بتنصر جزء من الأسرة الشهابية واعتناقها المارونية. لكن الإمارة الشهابية أصبحت أسيرة التطورات الإقليمية، وكان لا بد للجبل أن يصاب بما أصاب زعيماً محلياً آخر في شمال فلسطين هو ضاهر العمر، قضى العثمانيون على طموحاته حين بالغ في تحدي السلطة المركزية. وهكذا كان مع بشير الثاني الذي والى العثمانيين إلى حد المساهمة في الدفاع معهم عن دمشق ضد هجمات الوهابيين عام ١٨١٠، ثم والى فيما بعد محمد علي وإبراهيم باشا ابنه فاتح سوريا، وبقي تسع سنوات شبه عامل محلي للمصريين إلى أن عاد العثمانيون إلى السلطة وأنهوا الإمارة، بينما كانت الخلافات الطائفية تستعر في لبنان لأسباب معقدة كثيرة وتؤدي إلى مجازر دامية.

وبين ١٨٤٢ و١٨٥٨ قسّم جبل لبنان إلى قائمقاميتين، كرستا انقسام البلد على أسس طائفية: واحدة مارونية في الشمال وثانية درزية في الجنوب، وانتهت التجربة بفتنة طائفية جديدة بين الطرفين أكثر إيلاماً، لا سيما للنصارى، وبتدخل فرنسي عسكري مباشر في جبل لبنان. وسوّي الأمر مجدداً من خلال لجنة دولية ترأسها مسؤول عثماني وتمثلت فيها فرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا وبروسيا. واقترحت حلولاً حقوقية ـ

(١) كمال الصليبي، المرجع السابق، ص ٢٦؛ انظر أيضاً: عاطف عطية، المرجع السابق، ص ١٨.

جغرافية متنوعة للغاية إلى أن تم الإجماع في ٩ حزيران/يونيو ١٨٦١ على نظام أساسي قامت بموجبه متصرفية جبل لبنان[١]، على أساس من الاستقلال الذاتي برئاسة متصرف عثماني مسيحي بحيث تضمن استمرار هذا النظام الدول الست الموقعة عليه. واستمر هذا النظام حتى العام ١٩١٥ حيث أوقفت الدولة العثمانية العمل به ودخل الجيش التركي جبل لبنان وحكم البلاد مباشرة.

يتبين أن النظام الاجتماعي في جبل لبنان وحتى الأربعينات من القرن التاسع عشر كان نظاماً إقطاعياً يديره ما عرف بـ "المقاطعجية" وهم قاموا بوظيفتهم كملتزمين وجباة ضرائب لصالح السلطنة العثمانية، إلا أن الأمور اختلفت مع نظام القائمقاميتين ثم المتصرفية، فقد تكرست الطائفية أسلوباً للتعامل الرسمي في الاجتماع اللبناني وأصبحت قاعدة للحكم، وبرزت الخلافات على أتفه الأمور حول الحصص والأموال والوظائف، ولكي تحمي كل طائفة مكاسبها وتحصن مواقعها. وعمدت إلى تعزيز علاقاتها مع حاميتها من الدول الأوروبية التي راح نفوذها يترسخ ويتوسع شيئاً فشيئاً، وبذلك ازداد تدخل تلك الدول في شؤون الجبل وأصبح لكل طائفة مرجعية، فكانت فرنسا حامية للموارنة، وروسيا حامية للأرثوذكس وإيطاليا والنمسا مدافعتين عن مصالح الكاثوليك، وبريطانيا حاضنة للدروز والبروتستانت وجدوا في الألمان والأميركيين حليفاً لهم.

في المقابل كانت المدن اللبنانية بغالبيتها السنية تعيش في سياق مختلف، فهي لم تشهد تلك التجاذبات والصراعات الدموية التي شهدها الجبل، لكنها كانت تعيش تجاذبات من نوع آخر، فقد برزت منذ أواسط القرن الثامن عشر قوى محلية مدينية جديدة تمثل نخبة صاعدة، فقد أخذ الأعيان المحليون يلعبون دوراً فاعلاً في حياة المدينة وخاصة في طرابلس وبيروت. كان هناك في المدن ثلاث شرائح رئيسية ضمن إطار الأعيان المحليين:

١ ـ العلماء ونفوذهم مستمد من موقعهم الديني، وهؤلاء كانوا ضروريين للحكومة العثمانية، لأنهم قادرون على إضفاء الشرعية على أفعالها، ولأنهم من عائلات محلية فقد استمدوا النفوذ أيضاً من مصادر أخرى، فالعائلة ونفوذها وشهرتها، وصلة هؤلاء بالجهاز الديني السني العثماني الذي هو هيئة مفتوحة لكل المسلمين السنة متصلة بأعلى المراجع في الدولة، وثروتها المبنية والمحمية بـ "الأوقاف"، أو الصلة التقليدية مع البرجوازية التجارية الصاعدة، والتي كانت آمنة نسبياً من خطر المصادرة بسبب الحصانة الدينية، كل هذه العناصر وما يتفرع عنها ساهمت في تشكيل بنى صلبة

(١) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

للعائلات الدينية والمحلية عموماً، والتي أصبحت إحدى أهم النخب الصاعدة. ويمكن أن يلحق بهذه الشريحة كبار "السادة الأشراف" الذين ينتسبون إلى السلالة الهاشمية والشريفة عموماً، فضلاً عن مشايخ الطرق الصوفية التي شهدت انتشاراً مميزاً في مختلف أحياء المدن.

٢ ـ الأغوات الانكشارية المحلية الذين كانوا يسيطرون على القوة المسلحة من جهة ويملكون شيئاً من الاستقلال لتشابك تنظيماتهم مع المجتمع المحلي من جهة أخرى. تجذّر هؤلاء وتطبّع غالبيتهم مع مرور الزمن بحيث أصبحوا جزءاً من التشكيل الاجتماعي للمدينة، وأصبح هؤلاء على صلة وثيقة مع العائلات والأحياء والحرف المدينية، بل ومع الطرق الصوفية، فقد أصبح هؤلاء أكثر من مجرد "قوة عسكرية" في خدمة الوالي لقد أصبحوا جزءاً من تنظيمات محلية فاعلة لها مصالح تتحرك للدفاع عنها، وأصبح قادتها نخبة محلية معتبرة ومنظورة.

٣ ـ كان هناك أيضاً كبار التجار والملاك وكبار مشايخ الحرف، وكان لهؤلاء نفوذ متحدر من تقليد عريق في المدينة الإسلامية عموماً، يميل إلى حفظ مكانة أهل السوق والثروة. وكان من الطبيعي أن تتكئ هذه الفئة على مرتكز مكافئ ورديف، كعصبية عائلية أو محلية، أو على حيازة "ماليكنات" وإشراف على "أوقاف" أو علاقات مع رؤوس نافذة في عاصمة السلطنة.

من بين هذه الفئات الثلاث التي شكلت فئة "الأعيان" كانت تنهض الزعامة السنية المدينية، والتي غيّبها لزمن طويل الحضور العثماني التركي المركزي والفاعل في مختلف أوجه الحياة المحلية في مختلف مدن بلاد الشام. كان لصعود "الأعيان" علاقة بطبيعة التحولات الجارية على مستوى السلطنة ومحاولات الإصلاح التي تعرضت لأكثر من انتكاسة إلى أن حسمت "التنظيمات" التوجهات الإصلاحية وإن لم تحسم الصراعات. في ظل هذا المناخ شهدت المدن عموماً سلسلة من التطورات على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكانت بيروت وطرابلس وصيدا الأكثر تأثراً بها[١].

ومع بدايات القرن التاسع عشر حدث انتقال تدريجي لمواقع القوة والنفوذ داخل المدينة، من الأحياء والأسواق القديمة إلى الأحياء الجديدة ذات الأجواء الحديثة والأوروبية، ومع هذا الانتقال واجهت الحرف التقليدية صعوبات متزايدة في التنافس نتيجة طوفان السلع الأوروبية الأرخص ثمناً والأفضل نوعية في أغلب الأحيان. لقد اختفت حرف كثيرة كلياً، ورغم أن بعضها شهد انتعاشاً محدوداً إلا أنه كان عاجزاً عن

(١) عبد الغني عماد، **مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية**، طرابلس ـ لبنان، دار الإنشاء، ٢٠٠٢، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨.

تطوير تقنيات إنتاج جديدة وأرخص كلفة. وبشكل عام عانى التجار المسلمون العاملون في التجارة المحلية والإقليمية من خسائر جسيمة في تنافسهم مع بيوتات التجارة الأوروبية ووكلائها المحليين من المسيحيين الذين استفادوا من الامتيازات الأجنبية التي سمحت للقناصل بمنحهم الحماية التجارية والامتيازات كدفع ضرائب أقل من تلك التي يدفعها التجار المسلمون عن الاستيراد والتصدير.

أدت هذه المتغيرات إلى نشوء طبقة تجارية قوية تألفت غالبيتها من نخبة الأعيان الصاعدة في المدينة، كان للمسيحيين فيها حيّز متنام، في المقابل اتجه كبار التجار المسلمين إلى نوع من الاستثمار الآمن والمتمثل بالتّملك وشراء الأراضي. لقد بدا واضحاً أن الدور المتضخم للقناصل وللشرائح الصاعدة الملتفة حولهم، والإعفاءات الجمركية التي استفاد منها هؤلاء سيؤدي في النتيجة إلى ضرب الحرف التقليدية وإجهاض تطورها، وهذا ما دفع شرائح واسعة من البورجوازية السنية الناشئة إلى الاستثمار بالأرض والعيش من ريعها.

كذلك ستؤدي التحولات الطارئة على مدن الساحل إلى متغيرات جديدة خاصة على مستوى العلاقة بين المدينة والريف، وعلى مستوى صعود موقع ودور بيروت وتراجع دور وتأثير طرابلس التي كانت على الدوام المدينة العاصمة الأكثر استقراراً ونفوذاً وغنى على الساحل اللبناني وهذا ما حولها إلى المرفأ الأهم لبلاد الشام الداخلية كدمشق وحلب وحمص وحماه وصولاً إلى مناطق الفرات وإلى مصر جنوباً[1]. كانت بيروت أشبه بقرية كبيرة لا يتجاوز عدد سكانها الستة آلاف نسمة مطلع القرن التاسع عشر مقابل ١٥ ألف نسمة تقريباً لطرابلس، لكن مجموعة من العوامل الاقتصادية الداخلية والخارجية ساهمت في تحويلها إلى نقطة جذب واستقطاب كثيفة، فنشأت من خلالها أوثق الصلات مع الداخل السوري عبر دمشق وحلب وحتى مصر عبر هجرة لبنانية كثيفة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد ساهمت كل تلك العوامل مجتمعة في نقل مركز الولاية من طرابلس إلى بيروت عام ١٨٨٨، وزاد من عمق الفجوة ما نتج عن إنشاء الطريق الحديدي من حماه إلى حمص ثم إلى رياق وبيروت دون المرور بطرابلس مما أدى إلى عزلها تجارياً[2]، وكان لهذا أثر سلبي كبير.

وعلى المستوى السياسي بدأت هذه التحولات تفعل فعلها في توزيع مراكز القوى

(١) Abdel Nour, A., *Introduction à l'histoire de la syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*. Publications de l'université Libanaise (1982), p. 312-313.

(٢) رفيق التميمي ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، بيروت، دار لحد خاطر، ١٩٧٩، ج٢، ص ص ١٠٨ و١٠٩.

في السلطنة، وجاء استيلاء جماعة "تركيا الفتاة" على السلطة في إستامبول عام ١٩٠٨ ليحسم الصراع، ومعه بدأ أعيان المدن بالشعور بشكل متزايد بغربتهم عن النخبة العثمانية التي كانت دوماً تركية والتي أمعنت بعد هذا الانقلاب في التمركز والتتريك، وهي بهذا هددت مصالح نخب الأعيان المحليين الناشطة سياسياً والمتذمرة اقتصادياً. وكانت هذه المستجدات سبباً كافياً لتزخيم فكرة وليدة هي "العروبة" وتحويلها إلى حركة معارضة سياسية في مواجهة جماعة "تركيا الفتاة". إلا أن التيار الغالب كان لا يزال يتبنى فكرة الجامعة الإسلامية التي وضع أسسها السلطان عبد الحميد أثناء حكمه في مواجهة جمعية الاتحاد والترقي التي كشفت عن عنصرية تركية طورانية وسعت إلى تعزيز سياسة التتريك. ونشأت فروع لكلا الاتجاهين في طرابلس وبيروت وكانت مطالب تيار الجامعة الإسلامية بداية أكثر تواضعاً وتركزت حول إجراءات أوسع للامركزية إدارية واستقلال سياسي ذاتي في إطار جامعة إسلامية تجمع العرب والأتراك وغيرهم.

إلا أن تياراً ثالثاً ضم شرائح من النخب المدينية الصاعدة راح يتقدم بثبات ليطرح العروبة والاستقلال العربي، وهو اتجاه عبَّرت عنه العديد من الجمعيات السرية التي تأسست ونشطت في مختلف المدن. استقبلت طرابلس وبيروت هذه التطورات وانفعلت معها، فكانت عروبية وإسلامية في مواجهة التتريك المعلمن، وهو ما عبرت عنه بوضوح انتخابات طاحنة في دورتين (١٩٠٨ - ١٩١٢) وذلك قبل إعلان الأحكام العرفية وبداية الحرب العالمية الأولى والتي أدت إلى تعطيل النشاط السياسي.

ومع هزيمة تركيا وإعلان الحكومة العربية في دمشق في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩١٨، تم رفع العلم العربي في بيروت وطرابلس في الأول من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٨ إيذاناً بتبعية لبنان لهذه الحكومة العربية التي مثلت آمال وتطلعات المسلمين والعرب، وما إن حدث ذلك حتى بدأت حركية سياسية مضادة تمركزت في جبل لبنان قادها الأقطاب المسيحيون ورجال الدين الموارنة بهدف إعلان لبنان دولة مستقلة برعاية الانتداب الفرنسي، مما اعتبره المسلمون عملاً انفصالياً يناقض أمانيهم في قيام دولة عربية موحدة كان الأمير فيصل بن الشريف حسين يسعى لإقامتها بناء لوعود الحلفاء المنتصرين حينها نظير وقوفه في الحرب ضد العثمانيين الأتراك.

تتبين ملامح هذا الحراك السياسي والذي تحول إلى انقسام طائفي بين اللبنانيين في الموقف من إعلان لبنان الكبير في الأول من أيلول/سبتمبر ١٩٢٠ على لسان الجنرال غورو، والذي جاء إثر الإطاحة بحكومة فيصل في دمشق بعد معركة ميسلون واستشهاد القائد يوسف العظمة (تموز/يوليو ١٩٢٠). بين رفع العلم العربي في دمشق

ثم في بيروت وطرابلس وبين إنزاله على يد الجنرال غورو وجيشه تقرر مصير لبنان وقام الكيان السياسي الجديد بعد ضم الأقضية الأربعة إلى ما كان يعرف بمتصرفية جبل لبنان. بين هذين التاريخين تجاذب وانقسامات وصراعات، وتعبئة سياسية طالت مختلف الفئات والتكوينات الطائفية، ومذكرات كتبت وأرسلت إلى مؤتمر الصلح في فرساي عام ١٩١٩، ومذكرات مضادة ومؤتمرات عقدت وقُوبلت باحتجاجات ومظاهرات، حتى إن لجنة كنج ـ كراين المكلفة من مؤتمر فرساي لاستطلاع موقف السكان لخصت الموقف على الشكل التالي:

الموقف الأول: يمثل أغلبية سكان البلاد من المسلمين والمسيحيين ويطالب بالوحدة السورية ورفض توطين اليهود في فلسطين والارتباط بالحكم الفيصلي في دمشق.

الموقف الثاني: يمثل الأكثرية المسيحية في جبل لبنان التي طالبت بالحماية الفرنسية والاستقلال عن سوريا.

ولادة الكيان السياسي اللبناني بقيت محكومة بظروف النشأة وتعقيداتها، ولم يكن إعلان لبنان الكبير إلا محطة في صراع سوف يتجدد حول هوية لبنان، وهو صراع اتخذ المنحى الطائفي كلما كان يطرح. غالبية المسلمين بقيت تطالب بالانضمام إلى سوريا، وغالبية المسيحيين تمسكوا بالحماية الفرنسية والاستقلال. انقسام حاد وتجاذبات أشد حدة، جعلت الكثير من المسلمين يستنكفون عن المشاركة بداية في بناء الدولة التي يرفضون الاعتراف بشرعيتها، والتي كان ينظر إليها في الغالب على أنها "كيان" مؤقت، وليس "وطناً" نهائياً، كيان الغلبة فيه لطائفة تحصد أغلب المغانم وتحقق من خلالها الكثير من المصالح.

ورغم مشاركة بعض المسلمين في الحكم إلا أن الذهنية الإسلامية العامة بقيت مأخوذة بفكرة الوحدة، وبقي الشارع الإسلامي بغالبيته ينظر إلى الدولة الناشئة نظرة يشوبها الارتياب وعدم المشروعية، ويتطلع إلى ما بعدها، إلى حلم الدولة العربية الواحدة.

ولكن ما إن بدأ أعيان المسلمين في الثلاثينات بالقبول بالكيان الجديد، لا سيما بسبب تخلي قادة الكتلة الوطنية في سوريا عنهم، حتى نشأت حركات تعيد طرح مسألة الكيانات من جديد. كانت فكرة القومية العربية تنشأ وتترعرع وينتمي إليها لبنانيون عديدون، وكذلك فكرة القومية السورية الداعية إلى وحدة الهلال الخصيب في كيان موحد يضم الأمة السورية، ثم جاءت الناصرية تياراً جارفاً أعاد النقاش في مسألة الولاء للكيان من جديد، وما تبع ذلك من تداعيات انطلاق المقاومة الفلسطينية وانتقالها إلى لبنان.

قد يكون مرد استمرار التجربة اللبنانية، حتى العام ١٩٧٥ على الأقل، إلى عدم تمكن أي فئة من فئات المجتمع اللبناني من فرض غلبة كاملة على غيرها. كانت العصبية المارونية متفوقة فعلاً داخل متصرفية جبل لبنان (١٨٦١ ـ ١٩١٥) وداخل دولة لبنان الكبير حتى بدء الحرب (١٩٢٠ ـ ١٩٧٥)، لكنها كانت عصبية طرية، قبلت في الدستور (١٩٢٦) وفي الميثاق الوطني (١٩٤٣) وفي تصحيح المؤسسات (١٩٥٨) بقدر لا بأس به من مشاركة الطوائف اللبنانية الأخرى. لذلك كان لا بد من مكان لترجمة ميزان القوى والغلبة الطرية والتعاون، فكان مجلس النواب والحكومة المشكلان على أساس طائفي المكان الرئيسي لهذا الصراع. من هنا استمر النظام لأنه كان منذ الأساس أكثر انفتاحاً على مختلف الطوائف والمناطق والولاءات المحلية، ولو أنه لم يكن مفتوحاً بصورة كافية أمام الطبقات الاجتماعية الدنيا.

ويمكن القول إنه في ظل غياب مجتمع مدني مندمج حقيقة، كان النظام البرلماني اللبناني، على طائفيته أحسن تمثيلاً من أي نظام آخر في المرحلة الليبرالية من عمر المنطقة، لتنوع المجتمع المدني. لكن الثمن لم يكن بخساً إذ إن النظام، بتكريسه للطائفية، شجع عليها وقوّى من ساعدها، ودفع الطبقة السياسية بأسرها إلى الاحتماء في كنفها[1]، مما يدفع المرء للتساؤل في النهاية، هل أن هذه الديموقراطية البرلمانية المقطعة طائفياً أسوأ فعلاً من نكران تنويعات المجتمع، وبالتالي نشوء ردود فعل تقضي على النظام بأسره؟ وربما تؤدي إلى تفكيك المجتمع ذاته. بل ويمكن للمرء أن يضيف أن تطوير تمثيل ناقص، أسهل وأضمن من ضرب فكرة التمثيل البرلماني برمتها واستبدالها بتمثيل نيابي "ساكن" وملحق بالدولة.

٢ ـ انهيار الصيغة وإعادة إنتاجها

لم يكن لبنان بلداً عادياً في المنطقة، كان بلداً يحكمه مسيحيون. كان هذا الواقع مرتبطاً بوجود عصبية ريفية مسيحية قوية حول الموارنة، كما أنه كان يعني الكثير لمسيحيي المنطقة الآخرين، ولقد أصبح هذا الدور عرضة للضياع منذ ١٩٧٥ واندلاع الحرب، وقد نمت هذه الحرب نزعات انفصالية عند الموارنة خصوصاً، لا يمكن فهمها بتسرع، فهي مرتبطة طبعاً بتناقص وزنهم الديموغرافي وبتعلق قادتهم بامتيازاتهم السياسية وبوجود المثال الإسرائيلي لدولة دينية في الجوار، وهي مرتبطة أيضاً بانطباع واسع بينهم أن الكيانات الحديثة في المنطقة عموماً بعدما أعطتهم آمالاً واسعة ولا سيما للمنخرطين

(١) غسان سلامة، المرجع السابق، ص ١٤٢.

منهم في الحركات الوطنية عادت فأقصتهم عن حقيقة السلطة. كان ممكناً في لحظة تاريخية أن يؤتى بفارس الخوري رئيساً للجمهورية في سوريا أو بليّون زكريا رئيساً للحكومة، لكن الأمور تغيرت منذ أن سيطرت الفئات الحالية على السلطة. إن الأسباب الحقيقية لرمزية المشاركة المسيحية في السلطة، لا تعود لكونهم مسيحيين، بل لانعدام الديموقراطية وسقوط التمثيل الشعبي في المنطقة، والذي استبعد من المشاركة فئات اجتماعية عديدة إسلامية ومسيحية.

ولا يمكن فهم التركيبة اللبنانية بدقة من دون فهم علاقة الريف بالمدينة، فالمجتمع اللبناني منذ الأساس، شهد قبل غيره، دوراً سياسياً بارزاً للريف مقابل المدينة. فحين كان أعيان دمشق وبغداد يحكمون، كان لبنان قائماً أساساً على عصبيات ريفية تتعامل من موقع القوة مع أعيان المدن، وكان اعتماد بيروت عاصمة للبنان الكبير عنصراً حاسماً في مضاعفة النزوح نحوها، فمن ميناء صغير لا يقطنه أكثر من ٦ آلاف نسمة عام ١٨٤٠ إلى مدينة كبيرة تضم مليون ونصف مليون نسمة عشية الحرب الأهلية، تلتهم ضواحيها بسرعة وتمتد في كل الاتجاهات وتضم فعلاً أكثر من نصف سكان البلد بمفردها، حتى بدا لبنان بأسره نوعاً من الضاحية الكبرى لمدينة طموحة نشطة[١]. لقد ارتبط انتقال السكان السريع (٤٥٠ ألف عام ١٩٦٠ إلى ١,٤ مليون عام ١٩٧٥) إلى بيروت بتركز النشاط الاقتصادي فيها وحولها، وتركزت ثلاثة أرباع النشاطات المصرفية وثلثي الصناعة والتجارة الخارجية ناهيك عن احتكارها للنقل الجوي والتعليم الجامعي وتمركز هيكل الإدارة المركزي فيها. هكذا أصبح أكثرية أهل بيروت من الوافدين إليها. كانت أكثرية الفلسطينيين تعيش في المخيمات الخاصة بها (صبرا، شاتيلا، برج البراجنة، مار الياس) والأحياء المحيطة بها، أما الشيعة فكانت أكثريتهم الساحقة تعيش في ضواح ثلاث (النبعة، الغبيري، برج البراجنة)، أما الموارنة النازحون حديثاً فكانت أكثريتهم الساحقة تقطن في الأجزاء والضواحي الشرقية من المدينة.

وهكذا فإن انقسام المدينة إلى شطرين طائفيين ـ سياسيين لم يكن أمراً مفاجئاً، فقد كانت هوية الأحياء واضحة إلى حد بعيد، وقد أدت الحرب وتداعياتها سواء في الجبل حيث تم تهجير المسيحيين، أو في الجنوب حيث لم تتوقف الاعتداءات الإسرائيلية قبل الاجتياح وبعده، إلى نزوح أعداد متزايدة من الريفيين تختلف التقديرات بشأنها. وقد بدت بيروت في الثمانينات "ساحة" لصراع الوافدين إليها جديداً، وحيزاً تسعى إلى السيطرة عليه عصبيات معسكرة مذهبياً. ففي الضاحية الشرقية سادت العصبية

(١) Leila Tarazi Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, (London: Harvard University Press), 1983.

المارونية المعسكرة بميليشياتها وتحالفاتها، وفي الضاحية الجنوبية هيمنة العصبية الشيعية المعسكرة حديثاً، أما قلبها فقد احترق وتحول أشلاء وبقي الصراع على غربها يتفاعل ويشترك فيه الجميع ضد الجميع. هكذا ضاعت أو كادت المدينة أن تضيع، وتضاءل فيها التمدن وتريفت السلطة فيها وانقسمت على بضع طوائف معسكرة متناحرة، مما أوحى أنه لا مكان لاندماج المجتمع في لبنان. فبيروت كادت أن تقدم تجربة يلتقي فيها الجميع باتجاه مجتمع مدني مندمج حيث يصعب ذلك خارجها، لكن هذه التجربة انتكست نتيجة الحرب، وهي في قيامتها الثانية بعد الحرب تعاني من آثار الجراح القاتلة.

قدمت الصيغة اللبنانية على مستوى آخر تجربة فيها بعض التميز. فالنظام "الديموقراطي البرلماني" الذي يفتخر لبنان بتبنيه والذي يسمح بانتخاب حر للمجلس النيابي والذي ترافق إنشاؤه مع إنشاء دولة لبنان الكبير، ينتخب بدوره أيضاً رئيساً للجمهورية. كان دستور عام ١٩٢٦ قد أنشأ مجلس شيوخ إلى جانب المجلس النيابي، لكنه ألغي بعد ٣ سنوات على اعتماد الدستور، وبقي المجلس النيابي هو الإطار الدستوري الأوحد لتمثيل الشعب اللبناني. لكن عدد النواب لم يكن مسألة تقنية، فالحساسيات الطائفية جعلت هذا الموضوع مثار جدل وخلاف بشكل دائم، خاصة في ظل تجاهل إجراء إحصاء منذ ١٩٣٢. من هنا كان التخمين والتقدير يدخل مع التوازنات السياسية المحلية كعنصر أساسي في تحديد العدد فمن ١٧ نائباً في مجلس ١٩٢٠ إلى ٣٠ بين ١٩٢٢ و١٩٢٧، ثم بقي الرقم غير مستقر حتى رسا على ٩٩ منذ مجلس ١٩٦٠ فصاعداً، حتى إقرار اتفاق الطائف، حيث أصبح ١٢٨، موزعين على مختلف الطوائف، كان للمسيحيين في غالبية الأحيان أرجحية واضحة (١٠ مسيحيين/٧ مسلمين عام ١٩٢٠ و٨/٧ عام ١٩٢٢ و١٧/١٣ عام ١٩٢٥ و١٣/١٠ عام ١٩٢٦ و٥/٤ عام ١٩٢٩ و١٤/١١ عام ١٩٣٤ و٣٥/٢٨ عام ١٩٣٧). ومنذ الاستقلال بقيت النسبة عينها ٥ مسلمين يقابلهم ٦ مسيحيين إلى أن عدل ذلك بموجب اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ وأصبحت المقاعد مناصفة.

ورغم أن هناك وجوهاً جديدة تدخل البرلمان، إلا أن هذا التغيير كان كاذباً إلى حد كبير، فقد كانت الزعامات التقليدية تحتفظ بمقاعدها بشكل دائم، بل ينتقل مقعدها من أب لولد أو لشقيق ضمن العائلة الواحدة (آل جنبلاط وآل أرسلان في الشوف وعاليه والأسعد وعسيران في الجنوب والخازن في كسروان وفرنجية في زغرتا... إلخ). ناهيك طبعاً عن انتماء هذه العائلات إلى فئة اجتماعية متقاربة إن لم تكن واحدة: أعيان ريفيون استطاعوا إلى حد متفاوت من عائلة إلى أخرى التأقلم مع نمو الرأسمالية

المدينية، وهذه السيطرة العائلية الطبقية تفسر عدداً من مميزات النظام المهمة[1]، ومنها ضعف الانتماء الحزبي بين النواب، ونوعية الانتماء المهني وبالتالي الوضع الاجتماعي للنائب.

وقد أفضى دستور الطائف، عدا عن وقف الحرب، إلى جملة من التجديدات من داخل بنية النظام، فهو أكد على نهائية الوطن اللبناني وهويته العربية، وحدد بعض الإصلاحات السياسية وكرس بعض الصلاحيات على مستوى الرئاسات الثلاث، ونص بشكل واضح على إلغاء الطائفية السياسية. لكن التطبيق العملي جاء منقوصاً، بل متخلفاً عن روح نصوصه، فقد أصبح النظام بثلاثة رؤوس يعمل كل منها على إرساء محاصصة سياسية - طائفية تتم بالتراضي في الغالب طالما يمتلك أحد الأطراف حق الفيتو أو ما يشبهه بمعنى من المعاني. آلت دولة الطائف إلى شخصنة السلطة وتطيّفها، بل أكثر إلى مذهبتها، وبات الانشطار السياسي - الطائفي - المذهبي أكثر حدة وتمأسساً من ذي قبل بل أكثر تمفصلاً وتكيفاً مع الواقع الاجتماعي في لبنان. إن ما تم تطبيقه من اتفاق الطائف، يظهر المدى الذي وصل إليه رسوخ النظام السياسي - الاجتماعي في لبنان.

تقدم هذه المقاربة التاريخية تفسيراً سوسيولوجياً للصعوبات التي تلاقيها الحركات الإيديولوجية والسياسية، سواء كانت دينية أم غير دينية في لبنان، فهي تصطدم بانقسام المجتمع اللبناني إلى طوائف ومذاهب، وهو انقسام حاد يصل إلى حد الانشطار، والحركات السياسية الدينية أكثر تأثراً بمعوقات هذا الواقع على عملها وأنشطتها وبنيتها التنظيمية، بل هو يطال مشروعها في صميمه، إذ يستحيل في ظل هذا الواقع تصور قيام دولة يهيمن عليها في لبنان طائفة تحكمها بشريعتها الدينية، وهذا ما يفسر التأخر الواضح في نشأة الأحزاب الإسلامية في الوسط المديني والريفي اللبناني عن مثيلاتها من الأحزاب في العالم العربي. فقد استطاع السياسيون التقليديون امتصاص حركة الشارع واستيعابها، بل واحتوائها نتيجة الخلط بين مآخذهم الوطنية والطائفية والدينية على النظام ودوافعهم الحقيقية الهادفة إلى تأمين مصالحهم واستمرارية نفوذهم وحصصهم في تركيبة النظام، خاصة وأن كثيراً من هذه الزعامات يحمل إرثاً دينياً، أو لها صلة ملتبسة بالدين، توظف مسألة الدفاع عن حقوق الطائفة في مشروعها السياسي، وهي زعامات نجحت بسهولة في التلون والتكيف حسب الظروف، تارة بألوان ناصرية - قومية، أو طائفية محلية، في مواجهة نظام تسيطر عليه العصبية المارونية بداية، ثم فيما بعد التكيف مع حالة التجاذب الطائفي والمذهبي الذي ميز فترة الحرب الأهلية وما بعدها.

(١) غسان سلامة، المرجع السابق، ص ١٣٨.

لقد وظفت الزعامات التقليدية السياسية في لبنان حيوية الشارع وطاقاته في مناخ المشاحنات والتجاذبات حول الهوية والتركيبة والحصص الطائفية، واستنزفت شحناته السياسية، فتطيّفت الأحزاب والنقابات والمؤسسات والأندية والجمعيات والانتخابات، ولم يكن بمقدور الحركات الإسلامية أن تنخرط بسهولة في هذه اللعبة، وهي إن فعلت لم تكن لها القدرة على مجاراة أو منافسة زعامات وقيادات تعتمد إرثاً تاريخياً يتقاطع مع البعد الاجتماعي والديني نجح في ترسيخ وجوده السياسي معتمداً على آليات النظام الطائفي نفسه الذي يوفر لها كل إمكانات إعادة إنتاج زعامتها.

وقد لعبت عدة عوامل على دفع فئات جديدة من الشباب باتجاه رفض نخبوية وطائفية النظام، فكان أولاً كسر احتكار التعليم مدخلاً لرفد الحياة السياسية بطاقات شابة تتطلع للتغيير. فمع انتشار المدارس الابتدائية ثم الثانوية في المدن الصغيرة، ثم في مرحلة ثانية في القرى والدساكر، أصبحت الشهادات واللغات في متناول الطبقات الفقيرة وذات الدخل المحدود ولم تعد حكراً على أولاد أعيان المدن. ونشأ عن ذلك نوع من الثقافة الجماهيرية التي لا تخلو من السطحية، لكنها كانت أرضية مناسبة للتعبئة الإيديولوجية. وقد لعب "أستاذ المدرسة" في القرى والمدن الصغيرة دوراً مهماً في نشر الأفكار الجديدة وفي تسييس الشارع، وكان في معظم الأحيان مفتاحاً لربط القرية بالمدينة وبالعلم والثقافة وبالسياسة. في المقابل ساهمت مكننة الزراعة بالدفع السكاني من الريف نحو المدن، فتكونت شرائح متعلمة جديدة أخذت تبحث لنفسها عن دور ومكانة ووظيفة. كان يمكن لهذا المسار أن يكتمل إيجابياً لو كانت مؤسسات التمثيل الشعبي أكثر مرونة وأقل تطيفاً، ويمكن القول إن الحرب الأهلية في لبنان قوضت هذا المسار ودفعته باتجاه العسكرة، فنشأت الميليشيا الحزبية الطائفية التي مثلت عملياً أداة حراك اجتماعي سمحت بصعود شرائح جديدة على نطاق طائفي ضيق.

ومع ذلك حاولت بعض الحركات الدينية أن تعبر فوق التكوينات الطائفية والمذهبية لتؤسس حركة إسلامية تتخطى الحدود الطائفية، وهو ما سبق أن جربته حركات علمانية، لكنها بقيت محاولات متواضعة لم تثمر باتجاه إنتاج حالة نوعية جديدة. على هذا الأساس نشأ تعاون بين بعض الأحزاب الإسلامية السنية وإيران وحزب الله، كما حاول حزب الله من جهته التميز عن حركة أمل بإبقاء علاقته جيدة مع الفلسطينيين على الرغم من صدام حركة أمل وحربها مع الفلسطينيين فيما عرف آنذاك بـ "حرب المخيمات". ولم ينشأ تعاون بارز بين الإسلام السني - الأصولي وحزب الله في مجال مقاومة الاحتلال الإسرائيلي للجنوب، وهو إن وجد بقي على أية حال محدوداً ومتواضعاً. يمكن القول في الإجمال إن الحركات الدينية بقيت في لبنان مرتبطة بأصولها الاجتماعية سواء كانت جغرافية أم طائفية أم مذهبية. فالاختراقات بقيت

محدودة ومتواضعة أو رمزية، كوجود ونشاط حزب الله في طرابلس أو عكار أو الضنية مثلاً، أو وجود ونشاط الحركات الإسلامية السنية في الضاحية الجنوبية والنبطية، بل إن بعض هذه التنظيمات بقي في أسر الانتماء المحلي الطائفي فضلاً عن الطائفي، فبعض هذه الحركات نشط في طرابلس، ولم يكن بين صفوفه عدد مؤثر من البيروتيين أو الجنوبيين أو البقاعيين. لقد بدت الحركات الإسلامية في تطورها صورة لتفتت المجتمع اللبناني بالأصل، وزاد من حدة هذا التفتت واقع الحرب الأهلية وتداعياتها.

في الخلاصة لم يستطع لبنان الإفلات من أسر التركيبة الطائفية التي حكمت نشأته، وكان من نتائج الحرب الأهلية وتداعياتها أن تعرضت هيمنة الزعامات التقليدية إلى الكسر أو الإضعاف في مواجهة مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية، الداخلية والخارجية، تضافرت على الحد من قوة استمرار الطبقة السياسية التقليدية وقدرة النظام على إعادة إنتاجها وضخ عناصر القوة والحياة إليها، مما فتح الباب لصعود قوى الحرب ورجال الأعمال والأغنياء الجدد إلى السلطة الناشئة بعد الطائف والتي تشكلت وفق صيغة توفيقية ـ ائتلافية حاولت أن ترضي الجميع، لكنها في التطبيق العملي كانت انعكاساً لغلبة سياسية واضحة المعالم.

٣ ـ خصوصية الإسلام السياسي "اللبناني"

تأخر ظهور الحركات الإسلامية في لبنان وإن لم يكن الإسلام السياسي "اللبناني" بمعنى من المعاني قد تأخر في الفعل والحركة. إلا أن الفاعل في الحالتين كان مختلفاً. الإسلام السياسي لم يكن عقائدياً، ولم يكن تغييرياً راديكالياً، كان الفاعل فيه تقليدياً يتمثل بالعائلات والأعيان المدينية الطابع، والتي انخرطت بعد ممانعة في لعبة النظام اللبناني وتركيبته الطائفية المعقدة، ونجحت بالتالي في امتصاص حيوية وحركة الشارع الإسلامي في المرحلة الاستقلالية أولاً، ثم تكيفت لتفعل ذلك بنسبة نجاح أقل في المرحلة الناصرية ثانياً، إلا أن هذا الشارع أخذ يتفلت من يديها مع نمو الأحزاب الوطنية والقومية واليسارية منذ سبعينات القرن الماضي والمتحالفة مع المقاومة الفلسطينية التي أصبح لبنان ساحة عملها ومرتكز فاعليتها العسكرية والسياسية.

خروج الإسلام السياسي التقليدي من حركة الشارع مع بداية الحرب الأهلية لم يؤد إلى صعود الحركات الإسلامية، بل على العكس كشف عن هامشيتها وضعف تأثيرها في الوقت الذي كانت فيه الحركة الإسلامية تعيش ما يشبه "الصحوة" العارمة التي اجتاحت الشارع العربي في مصر والجزائر والسودان وتونس وسوريا فضلاً عن إيران وغيرها من البلدان الإسلامية. ولهذه الإشكالية بتقديري تفسير موضوعي يتعلق

بظروف النشأة وتحدياتها والبيئة السياسية والاجتماعية التي احتضنت هذه الحركات في مجتمعاتها. فالحركة الإسلامية في العالم العربي، كصيغة تنظيمية وحزبية، هي أكثر عراقة وخبرة وتجذراً في حركة الشارع. فهي استندت إلى إرث وتجربة الإخوان المسلمين التي شهدت مصر تأسيسها على يد حسن البنا منذ العام ١٩٢٨، والتي تحولت في سنوات قليلة إلى حالة شعبية فاعلة في الساحة المصرية بداية، وامتدت بعد ذلك إلى عواصم عربية عديدة مواصلة تأثيرها واستقطابها، لكنها في الغالب اصطدمت وعلى فترات متعددة ومتكررة بالأنظمة والحكومات في إطار سعيها إلى امتلاك نصاب السلطة، الأمر الذي عرَّضها لامتحان السجن والاضطهاد والنفي، وهو ما لم يحصل في لبنان. فلا الحركة الإسلامية انتعشت ولا شهدت أي نوع من الامتداد الشعبي، كما أنها لم يسبق أن تعرضت لأي نوع من الاضطهاد الجدي أو المضايقة السياسية في إطار عملها التنظيمي والإعلامي، بل وحتى الشعبي والانتخابي. وعلى العكس من ذلك ما كان متاحاً لها في لبنان من أجواء التعددية السياسية والحرية التنظيمية والمثيرة للتنافس العقائدي، لم يكن متاحاً لها في غالبية الدول العربية والإسلامية، ومع هذا بقيت محدودة التأثير والفعالية حتى أواسط السبعينات من القرن الماضي.

وعندما كان الشارع الإسلامي في العالم العربي يعلن حزنه العارم على إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ وطرد السلطان عبد المجيد وأسرته بعد انتخاب كمال أتاتورك، كان مسلمو لبنان يعيشون ذروة التجاذب والانقسام الطائفي إثر إعلان "لبنان الكبير" عام ١٩٢٠. كان إلغاء الخلافة في ذلك الحين محصلة طبيعية لعملية تهميش متدرجة "للخليفة" العثماني بدأت منذ عزل السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٩ على يد حزب الاتحاد والترقي. حينها ظن الشريف حسين، حليف الإنكليز ضد تركيا وقائد الثورة العربية عام ١٩١٦، أن ثمة خلافة قابلة للبقاء ولو شرفياً، فما أن سمع بنبأ إلغائها من تركيا حتى أعلن نفسه "خليفة" في ذات الشهر الذي ألغيت فيه. لكن عبد العزيز آل سعود وضع حداً لذلك الظن حين استولى على الحجاز وأسقط "الخليفة" الجديد والمفترض، قبل أن يمضي عام على إعلانه. على نفس الاتجاه برز طموح الملك فؤاد في مصر، وبدعم من الإنكليز لتولي الخلافة. لم يكن كل هذا سوى صدى لعملية إلغاء "الخلافة" على المستوى الرسمي. أما على المستوى الشعبي، فقد كان العالم العربي والإسلامي يعيش فجيعة الهزيمة والانكسار ويتطلع نحو النهضة من جديد. في هذا المناخ الفكري والسياسي ولدت "الإخوان المسلمين" كجماعة منظمة على يد حسن البنا واستطاعت خلال سنوات قليلة أن تشكّل حالة شعبية متنامية تتطلع إلى بناء المجتمع المسلم واستعادة مجد الخلافة، والذي سيبقى هدفاً أسمى لمختلف الحركات الإسلامية. لذلك لم يكن مستغرباً أن يشير أسامة بن لادن في شريطه الذي بثّه غداة

الهجوم الأميركي على أفغانستان (٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١) إلى موضوع سقوط الخلافة حين حدد عمر مصيبة المسلمين بثمانين عاماً و«حالة اليتم التي تحفر قلوبهم» منذ ذلك الحين. كان لنشأة الإخوان المسلمين دور هام في إطلاق حركة شعبية نجحت سريعاً في وراثة تيار الجامعة الإسلامية وإن بكيفية خاصة. وكان لرشيد رضا تأثير بالغ في ثقافة حسن البنا، وهو تأثير لم يقف بطبيعة الحال عند الحدود المصرية بل انتقل وانتشر في العديد من البلاد والعواصم العربية ليفعل فعله وسط الناس.

إلا أن الشارع الإسلامي اللبناني كان يعيش إشكالية من نوع آخر، دون أن ينقطع عن الهمّ الإسلامي العام الذي هيمن على وجدان العالم الإسلامي، إلا أن الأولويات تحدد دائماً على ضوء التحديات، وبما أن التحديات كانت في لبنان تتركز حينها على قضية بناء الدولة "الوليدة" تحت رعاية الانتداب الفرنسي في ظل رفض إسلامي لبناني عارم ناتج عن عدم تقبل الانفصال عن العمق العربي في بلاد الشام. وهو رفض في كل حال أخذ في التحول بعد فقدان الأمل بقيام دولة عربية موحدة، ونتج عنه انخراط تدريجي، بعد تردد وممانعة، في مشروع الدولة اللبنانية، ولكن على أرضية التجاذب الطائفي الذي ميّز تلك المرحلة، وعلى خلفية الصراع على هوية هذا الكيان الناشئ.

خصائص التركيبة اللبنانية أرخت بظلها على أولويات حركة الشارع الإسلامي اللبناني الذي امتصّ حيويته رجالات الاستقلال والزعامات التقليدية الإسلامية، واستمر هذا الأمر إلى أن أطلت الزعامة الناصرية واستقطبت من خلال كاريزما قائدها، الشارع العربي فضلاً عن اللبناني، بما جسدته كحركة تحرر وطني ومشروع قومي وحدوي وتطلع نحو التنمية المستقلة والنهوض العربي، تلك المرحلة التي تراجع في ظل وهجها المشروع الإسلامي التقليدي، والتي سرعان ما تعرضت لنكسة عميقة في حزيران/يونيو ١٩٦٧. وإذا كان الكثير من المؤرخين للحركات الإسلامية يعتبرون بداية السبعينات بداية لما سمي بـ "الصحوة الإسلامية" كرد على الهزيمة وعلى تراجع المشروع القومي والناصري بنتيجتها، إلا أن الساحة اللبنانية والإسلامية تحديداً، المعنية أكثر من غيرها بتداعيات هزيمة حزيران، لم تجد بـ "الصحوة الإسلامية" تلك "الرافعة" أو المشروع البديل، بل هي في الواقع لم تكن بحاجة إلى رافعة ترد عنها الفراغ الناشئ عن انهيار أو تراجع المشروع القومي. فالمقاومة الفلسطينية المسلحة بالبندقية وعملياتها التي انطلقت واعتمدت لبنان ساحة لها، كانت البديل النظري والعملي عن "العروبة الرسمية" أو عروبة الأنظمة التي شُلت قدراتها، وانكفأت إلى طروحات نظرية مزايدة، أو إلى ممارسات تطبيعية مع العدو الصهيوني.

كان البديل الفلسطيني المقاوم في الساحة اللبنانية يستكمل مهمة المشروع القومي

في مواجهته المسلحة للمشروع الصهيوني، مما أعاد الحيوية للحركة الوطنية اللبنانية ووفر لها المناخ السياسي والشعبي، ونتج عن ذلك كله، ولمرة ثانية أيضاً، إعاقة موضوعية لانطلاق الحركات الإسلامية اللبنانية التي طرحت نفسها بديلاً للمشروع القومي، وبالتالي تأخر الالتحاق بـ "الصحوة الإسلامية" التي أعادت بناء صفوفها في كافة ساحات العالم الإسلامي والعربي، متخذة شكل العمل الشعبي السلمي حيناً، وأسلوب العنف المسلح في أكثر الأحيان.

لم يكن الشارع الإسلامي اللبناني جاهزاً أواخر العشرينات من القرن المنصرم، مرحلة التأسيس الأولى للحركات الإسلامية، للالتحاق والتجاوب، ولم تكن بداية السبعينات في مرحلة ما عرف بـ"الصحوة"، الشروط الموضوعية أيضاً متوافرة. فقد كانت المقاومة الفلسطينية لا تزال في بداياتها تمثل أمل الصمود وروح المقاومة الناهضة من قلب الهزيمة. إلا أن تداعيات الحرب الأهلية في لبنان، وما نتج عنها من تعقيدات وانقسامات، أفقدت هذه المقاومة ذلك البريق الشعبي، والذي انتهى بخروجها من لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢، وفشل المحاولة الأخيرة لعودتها من بوابة مدينة طرابلس اللبنانية، بعد اشتباكات دامية وانقسامات وصراعات نتجت عن النفوذ السوري الآخذ في التنامي وسعيه للانفراد بالساحة اللبنانية منذ ذلك الحين.

ترك الصراع السوري الفلسطيني على الساحة اللبنانية حالاً من الفوضى، ومناخاً من الفراغ السياسي، ترافق مع ازدياد تأثير الثورة الخمينية في إيران وتفاعل شيعة لبنان معها. هذه الفوضى والفراغ السياسي أدت عملياً إلى خلق الظروف الموضوعية لإعادة شحن الحركات الإسلامية لتقديم نفسها كبديل والذي عبَّر عن نفسه، بانطلاق المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني، وبحضور شعبي متنام في الوسط الشيعي كما في الوسط السني، والذي تم ترجمته في مرحلة ما بعد "الطائف" وإقرار وثيقة الوفاق الوطني التي أنهت الحرب في لبنان، بالفوز في عدد لا بأس به من المقاعد النيابية في أول انتخابات جرت بعد الحرب عام ١٩٩٢. حتى ليمكن القول إن أحياء ومدناً ومناطق انتقلت في ولائها من الناصرية إلى المقاومة الفلسطينية إلى الحركات الإسلامية، في تعبير موضوعي عن حركة الشارع الإسلامي اللبناني المتميزة.

الفصل الثاني

الجماعة الإسلامية في لبنان

* * *

نشأت الجماعة الإسلامية في لبنان في رحم جماعة أخرى هي "جماعة عباد الرحمن" التي أسسها محمد عمر الداعوق وهو من مواليد بيروت (١٩١٣). وكان قبل سفره إلى يافا للعمل، قد تخرج من مدرسة الصنائع في بيروت كاختصاصي بالميكانيك وبرع في مهنته وافتتح في يافا مصنعاً وتزوج فتاة من عائلة قطان اليافاوية المعروفة، وأنجب ابنته ليلى عام ١٩٤٧ التي تزوجت فيما بعد من الحاج توفيق حوري خريج الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة لندن في علم الاقتصاد وصاحب الدور المركزي في تأسيس جامعة بيروت العربية ومن ثم كلية الإمام الأوزاعي.

وإثر نكبة عام ١٩٤٨ عاد إلى بيروت شديد التأثر بما جرى للمسلمين في فلسطين ورأى أن سبب ذلك يعود إلى «غيبة أهل الدار عن دارهم وجهلهم بحقيقة إسلامهم مما أتاح للأفكار المحدثة أن تخترق جداره الصلب». بدأ نشاطه العام في بيروت يطوف المساجد رابطاً بين المأساة الفلسطينية والبعد عن الإسلام، ونجح في تجميع نواة كانت الكتلة التأسيسية لجماعة عباد الرحمن. ولقد لقيت حينها إقبالاً منقطع النظير من الشباب المسلم، حتى بلغ تعدادها بالآلاف في بداية الخمسينات، وكانت تعتمد في دعوتها على التوعية والتربية والمحاضرات التي يلقيها مؤسسها، وكانت تتسم بالطابع الأخلاقي

والروحي والإيماني[١]. كان الداعوق يرى أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين.. وأنه لا بد من إعداد الأجيال لتحريرها، وذلك لا يتم إلا بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحفز في النفوس روح الجهاد والتضحية. ولم يكن ما يشير حتى ذلك الحين إلى صلة تنظيمية بين الجماعة والإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن نفي التأثير الفكري والسياسي الذي بدأت جماعة الإخوان المسلمين تتركه في أوساط الشباب المسلم في المشرق العربي. وكان لشخصية مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان في سوريا تأثير متزايد، إذ تركت أفكار السباعي ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً مهماً في جماعة عباد الرحمن، كما كان لشخصية إسلامية أخرى هي الفضيل الورتلاني تأثير مماثل، فقد كان الداعوق يكن له احتراماً وتقديراً شديدين، وكان له حديث أسبوعي في مركز عباد الرحمن في بيروت، وهو استفاد من خبرته وتجربته في تأسيس الجماعة[٢].

لا يمكن أن ننظر إلى العمل الإسلامي في لبنان في إطاره الإقليمي الضيق، فقد كانت الساحة العربية تضج بالحيوية السياسية وتشهد توسعاً وامتداداً ملحوظاً للإخوان المسلمين، ويمكن أن نفترض وجود تعاون وتنسيق بين الإخوان والجماعات الإسلامية الصغيرة الناشئة كجماعة عباد الرحمن التي امتد نشاطها إلى صيدا وطرابلس. وفي عام ١٩٥١ وقع عمر الداعوق باسم عباد الرحمن مع بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية على معاهدة تنص على تعاون المسلمين والمسيحيين في نشر القيم والمبادئ الأخلاقية ورد الاعتداءات الخارجية عن لبنان. إلا أن هذه المعاهدة لم تجد تأييداً في الأوساط الإسلامية والمسيحية وتعرضت للكثير من الانتقاد. في أوائل عام ١٩٥٢ حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصة رسمية، فاتخذت مقراً علنياً لها في حي البسطة في بيروت.

وجد فتحي يكن وهو من مواليد طرابلس عام ١٩٣٣ في جماعة عباد الرحمن ضالته، فقد كانت في ذلك الحين «تعبيراً إسلامياً صادقاً»، وهو الذي نشأ في بيئة إسلامية صارمة وعائلة محافظة، لكن هذا لم يمنع من دراسته في المدرسة الأميركية (الإنجيلية) في طرابلس[٣]. في ذلك الحين بدأ يطلع على بعض الكتب والأدبيات

(١) حديث مع فتحي يكن، جريدة **الديار**، ٥/١١/١٩٩٨.

(٢) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ج١، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٥٥٠.

(٣) مقابلة مع فتحي يكن، جريدة **المستقبل**، ٤/١٢/٢٠٠٠.

الإسلامية التي كانت تصل من القاهرة، ومنها على ما يذكر كتاب **الإنسان بين المادية والإسلامية** لمحمد قطب[١] وهو شقيق سيد قطب الذي سيكون له شأن في تاريخ وتوجهات الحركات الإسلامية المعاصرة باتجاه إعلان جاهلية المجتمع والذي استند عليه تيار التكفير والجهاد العالمي. نقلته هذه الكتب والأفكار من «أجواء التدين السلبي إلى أجواء التدين الإيجابي، من نشدان الصلاح إلى نشدان الإصلاح، من دائرة الهم الفردي إلى دائرة الهم الجماعي»[٢]. فكانت بداية مسيرته الحركية عام ١٩٥٣ حين انتسب إلى جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، وفي إطارها تألفت النواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس، ومن هؤلاء، وفضلاً عن رفاقه في المدرسة الإنجيلية التي تميزت بتواجد كافة التيارات السياسية فيها، كانت النواة. يذكر يكن حينها «كنا خمسة: عبد الرحمن القصاب، فاروق نجا، أحمد درويش فضة، وسعيد شعبان، ولم يبقَ منهم غيري على قيد الحياة، حيث بدأنا التأسيس لعمل إسلامي، وتميزت علاقتي بشعبان الذي تابع السير في المشروع الإسلامي»[٣].

بدأ هؤلاء معاً رحلة الخروج «من دائرة الإسلام الوراثي إلى دائرة الإسلام الانتمائي القائم على المعرفة والإيمان والعمل». كانت المرحلة الأولى عن طريق الانتساب إلى جماعة عباد الرحمن. في ذلك الحين كان الدكتور مصطفى السباعي مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، وكان يشغل هذا المنصب منذ العام ١٩٤٤، تاريخ انعقاد المؤتمر الدوري الخامس لجمعيات شباب محمد في سوريا ولبنان، والتي تحولت بعد هذا المؤتمر إلى فرع من فروع التنظيم الدولي للإخوان، وفي ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٢ وإثر حل جماعة الإخوان المسلمين في ظل حكومة أديب الشيشكلي، اضطر المراقب العام مصطفى السباعي للجوء إلى بيروت، ولم تكن جماعة عباد الرحمن جزءاً تنظيمياً من الإخوان المسلمين، لكنها كانت كحركة إسلامية تنسق معها، بل كانت شخصية السباعي مؤثرة ومعروفة في الأوساط الحركية الإسلامية على اختلاف أطيافها. في ذلك الحين حصل الاتصال والتواصل بين يكن والسباعي، الذي تم استقباله في طرابلس وشارك في ندوات ولقاءات أهمها الندوة في جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية[٤]. ويبدو أن العلاقة بين الرجلين قد توطدت منذ ذلك التاريخ،

(١) المرجع نفسه.

(٢) د. علي لاغا، **فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٢٣.

(٣) مقابلة مع جريدة **المستقبل**، ٤/١٢/٢٠٠٠.

(٤) من مقابلة مع فتحي يكن، جريدة **المستقبل**، التاريخ نفسه.

الأمر الذي عزّز، إن لم يكن قد شجع موضوعياً للخروج على الجماعة الأم التي اكتفت بالعمل التربوي والكشفي والخيري.

شهدت تلك المرحلة صعود نجم الرئيس جمال عبد الناصر والتيار القومي العربي عموماً، فضلاً عن بعض التيارات الاشتراكية واليسارية، وانتشرت في الأوساط الشعبية، وأصبح التيار الناصري حركة شعبية كاسحة، ذات وزن وحضور شعبي، أخذت تطغى على شعبية الحركات الإسلامية التي كانت قد ازدهرت منذ بداية الخمسينات. عانت الحركة الإسلامية من انعكاسات الصراع الإخواني - الناصري في مصر، وأخذ الشارع يذهب باتجاه آخر، لا سيما بعد العدوان الثلاثي على مصر، والمواجهة المفتوحة التي خاضتها ثورة ٢٣ تموز/يوليو بقيادة جمال عبد الناصر ضد الاستعمار، ومناصرتها لحركات التحرر في العالم العربي، بل وفي العالم الثالث. ثم كانت الوحدة المصرية - السورية مشروعاً واعداً بنهضة عربية كبرى التفّ حوله الشارع العربي، مما حوّل عبد الناصر إلى بطل قومي، كان العداء له في ذلك الحين يشبه الانتحار السياسي. فوجدت جماعة عبّاد الرحمن نفسها في مواجهة تحديات كبرى، إذ بدأ المد الذي عرفته بداية الخمسينات بالتراجع، كان لا بد لها من أن تتخفّف من إرث الإخوان المسلمين، وهي الجماعة "الأم" بالنسبة للحركة الإسلامية، والتي رفضت جماعة عباد الرحمن منذ البداية أن تكون أحد فروعها، أو أن تنتظم في علاقة عضوية معها.

كان الداعوق يريد لجماعته أن تبقى تربوية، دعوية، أخلاقية، أقرب ما تكون إلى الخيرية والكشفية، كان يريد أن ينأى بجماعته عن إرث الصراع الناصري الإخواني، إلا أن يكن ورفاقه كانوا يرون أن الجماعة بهذا النهج لا تستطيع الصمود وسوف يصيبها المزيد من التراجع بسبب «عدم ارتكازها على محتوى فكري متين ومفهوم حركي أصيل». أدى هذا الضعف الفكري والحركي حسب يكن إلى «سلسلة من التراجعات والانكفاءات والمسايرات في مسارها الإسلامي، فكان لا بد لتصحيح هذا المسار من ولادة كيان حركي جديد»[1]. كان فتحي يكن يتلمس طريقه لتأسيس هذا الكيان الحركي والتنظيمي، والذي وجد مثاله في حركة الإخوان المسلمين، ويمكن القول إن النواة الجديدة بدأت عملها منذ العام ١٩٥٧ تحت اسم "الجماعة الإسلامية"، إلا أن الترخيص الرسمي للجماعة لم يحصل إلا في ١٨/٦/١٩٦٤ حين كان كمال جنبلاط وزيراً للداخلية وذلك بموجب علم وخبر رقم (٢٢٤). وكان المؤسسون حسب الترخيص: فتحي يكن، الشيخ فيصل مولوي، زهير العبيدي، إبراهيم المصري.

(١) من حوار مع فتحي يكن، في إطار سلسلة حوارات ساخنة أجراها غسان وهبة، الحلقة ١٧، جريدة **الديار**، ٥/١١/١٩٩٨.

يمكن القول إن "الجماعة الإسلامية في لبنان" هي أول حركة إسلامية سياسية تولد رسمياً بترخيص يساري وعلماني، وما كان لهذا أن يحدث لولا ما يمثله كمال جنبلاط كمؤسس ورئيس للحزب التقدمي الاشتراكي العلماني والديموقراطي من فكر متفتح لعب دوراً مؤثراً في تاريخ لبنان المعاصر. إلا أن المدقق بالترخيص الرسمي، يُلاحظ أنه لم يصدر للجماعة بصفتها حزباً سياسياً، بقدر ما صدر بصفتها جمعية إسلامية تعمل في الحقل العام، وإن كان هذا مبرراً لغياب قانون للأحزاب في لبنان.

وقد كان اختيار اسم "الجماعة الإسلامية" عملاً ذكياً يحمل في طياته دلالات هامة منها:

- إنه يوحي بأنهم كيان لبناني مستقل لا علاقة لهم بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين وليسوا امتداداً له أو فرعاً من فروعه.
- إن هذه التسمية تعفيهم من الحمولة السياسية السلبية لاسم مشحون بصراعات مع التيار الناصري وشعبيته الكاسحة.
- يوحي الاسم بأنهم "الجماعة الإسلامية" وليسوا مجرد "جماعة إسلامية" من جماعات وأطياف إسلامية متعددة في لبنان.
- يرتبط الاسم بحركة أبو الأعلى المودودي ويوحي بارتباط بفكره، وهو المفكر الإسلامي الأبرز آنذاك والذي ترك تأثيراً على كافة الحركات الإسلامية المعاصرة بعد نضاله وتأسيسه للجماعة الإسلامية في باكستان.

ولدراسة فكر الجماعة الإسلامية في لبنان يحتاج الأمر إلى القراءة في أدبيات الإخوان المسلمين من جهة وإلى القراءة في ما أصدره المؤسس الدكتور فتحي يكن من أدبيات غزيرة، وهي كتابات تجاوز بعضها تأثيره حدود الساحة اللبنانية، ليصبح مادة تثقيفية ومرجعية للعديد من الحركات الإسلامية في العالم. إن ما يشكل فكر الجماعة الإسلامية في لبنان هو مزيج يتألف من الإنتاج التقليدي للإخوان المسلمين والتيار الإسلامي المعاصر بدءاً بما كتبه أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي الباكستانيان وسيد قطب وحسن البنا وانتهاء بما خطّه "المؤسس" من أدبيات وكتابات، كل هذه المصادر تشكل بناء فكرياً غنياً، لكنه كان سبباً لتناقضات ستجد طريقها فيما بعد للظهور ولإحداث تحولات في المشروع الفكري والسياسي للجماعة في لبنان. إلا أن التجربة التنظيمية الغنية للإخوان المسلمين كانت المعين الأساسي للجماعة، فهي استقت من نظامها وأسلوب عملها وهيكليتها الكثير، وبقيت من الناحية الفعلية على علاقة تنظيمية "عضوية" بتنظيم الإخوان المسلمين الذي يتمتع نظامه الداخلي بالكثير من المرونة الاستيعابية وهو ما سنشير إليه عند تحليلنا لهذه النقطة.

• في أواخر العام ١٩٥٨ حصلت الجماعة على رخصة إصدار صحيفة أسبوعية باسم **المجتمع** وصدر منها العدد الأول يوم ٥ كانون الثاني ١٩٥٩، واستمرت بالصدور ما يقرب الخمس سنوات، إلى نهاية الحقبة الأولى من تاريخ الجماعة، إلى جانبها أصدرت الجماعة عدداً من النشرات الدورية ومنها **الفجر** و**الثائر**. وعام ١٩٦٤ حصلت الجماعة على امتياز صحيفة أخرى باسم **الشهاب** وهي تصدر اليوم مجلة أسبوعية باسم **الأمان**. أما القسم الطلابي فكان يصدر نشرة دورية باسم **الطليعة** وبعدها أصبحت باسم **المجاهد**.

وكان للجماعة الإسلامية عام ١٩٥٨، مشاركة في ما سمي بـ "الثورة" ضد كميل شمعون وسعيه لتجديد ولايته في رئاسة الجمهورية وسياسته في التحالف مع الغرب وتأييده لمشروع أيزنهاور، والتي شملت حينها مختلف المحافظات اللبنانية؛ فقد شاركت الجماعة، وكانت طرية العود ومحدودة الإمكانات، في "الثورة"، فأنشأت مكاتب للتطوع والتدريب، فضلاً عن إنشائها لإذاعة سميت "صوت لبنان الحر" وكان من برامجها الأساسية (الأخبار ـ التعليق على الأخبار ـ جولة الميكروفون ـ ركن الجزائر ـ ركن فلسطين ـ ركن المرأة ـ ركن التمثيل) ولدى غزو القوات الأميركية للسواحل اللبنانية في نفس العام استحدثت الإذاعة ركناً باللغة الإنكليزية موجهاً ضد الاحتلال الأميركي للأراضي اللبنانية. وقد بقيت الإذاعة تعمل حينها على فترتين صباحية ومسائية حتى تاريخ ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٨[١].

كذلك أنشأت الجماعة بالتعاون مع إسلاميين مستقلين وشخصيات داعمة محلية وعربية "جمعية التربية الإسلامية" والتي بدأت عام ١٩٦٧ بإنشاء أول مجمع مدرسي تعليمي في طرابلس ثم تلاها في سنوات قليلة العشرات من المدارس والمجمعات التربوية والتعليمية والمهنية في مختلف المناطق اللبنانية باسم "مدارس الإيمان" وذلك للمساعدة على خلق المناخ والبيئة المناسبة لإعداد الناشئة إعداداً إسلامياً "صحيحاً". كان لهذه المدارس الدور الحيوي والفاعل في تأمين الإطار الشبابي، فهي أصبحت محضناً دعوياً يشكل البنية التحتية الرافدة لكادر الجماعة، بطاقات شبابية واعدة من خلال أنشطتها التربوية وحركة خريجيها التي تمثلت باتجاهين، الأول بإنشاء كشافة الإيمان الذي نشأ في رحاب هذه المجمعات والمدارس واستفاد من إمكانياتها الضخمة، والثاني تمثل بتنامي دور "رابطة الطلاب المسلمين" التي هي التنظيم الطلابي للجماعة في الجامعات اللبنانية.

أيضاً كان للجماعة الإسلامية نشاط اجتماعي مؤسساتي، تمثل منذ العام ١٩٦٢

(١) مقابلة مع فتحي يكن، جريدة **الديار**، ١٩٩٨/١١/٥.

بمركز التطبيب التعاوني والذي يمكن اعتباره النواة الأولى للجمعية الطبية الإسلامية التي أولتها الجماعة عناية مركزة خلال السنوات الأولى للحرب اللبنانية، والتي أصبح لها اليوم شبكة من المستوصفات والمراكز الصحية في مختلف المحافظات والمدن وخاصة في الأحياء السكنية الشعبية.

وعلى مدى عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ خاضت الجماعة غمار تجربة العمل العسكري أثناء الحرب الأهلية اللبنانية من خلال تنظيم "المجاهدون"، وهي تجربة بقيت محدودة، إذا ما قورنت بتجربة الميليشيات اللبنانية الأخرى، ولم يعرف لهذا التنظيم قيامه بدور ملحوظ أو مؤثر في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي للجنوب فيما بعد. كذلك أنشأت الجماعة إذاعة خلال هذه الفترة باسم المجاهدون تم إغلاقها بعد انتهاء الحرب.

١ ـ المشروع الفكري للجماعة

البدايات كانت ملتبسة ومتواضعة، قدمت الجماعة فيها نفسها بداية الستينات كـ"طليعة صاعدة" أحسّت بالواقع المرير الذي تعيشه الأمة «وأدركت سرّ هذا التردي، وآمنت بقدرات الفكر الإسلامي على بعث كيان اجتماعي كريم، وإظهار واقع اقتصادي سليم، وبناء حياة سياسية نظيفة.. يحرر الأمة من قيادة الأفكار والمذاهب الوافدة والمنحرفة ومن الاستعمار في شتى صوره»[١]. وتحت عنوان من أين نبدأ تعلن الجماعة في هذا الكتيب التأسيسي «أنه لا يمكن أن تتحقق اليقظة الإسلامية التي ندعو الناس إليها قبل أن تسبقها نهضة شاملة تتناول الأفراد والأسر والجماعات. لذلك فهي تعلن أنها ستعمل على تربية حتى يصبح نموذجاً لما يريده الإسلام في الأفراد». وهي لذلك ترى أن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، لذلك ستعمل على «إنهاض المرأة من جهالتها وتعليمها كل يحقق منها زوجة وفية وأماً بارة»[٢].

اعتبرت الجماعة في هذا الكتيّب التأسيسي أن «الإسلام رسالة العرب إلى العالم، فهو لهم تراث وتشريع، وللمسلمين دين وعقيدة، وللعالم نظام وحضارة»[٣]. وسجلت الجماعة بشكل صريح تأييدها للوحدة العربية واعتبارها الشعب العربي شعباً واحداً في لغته وتراثه ووطنه ومصالحه، وهو منسجم بفكرته المستمدة من تاريخه وحاجات

(١) **من مبادئ وأهداف الجماعة الإسلامية**، (د. ت). نعتقد أن هذا الكتيّب صدر بداية الستينات، وهو من أولى أدبيات ومطبوعات الجماعة، ص ص ١ و٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥.

حاضره ومستقبله. ووجود غير المسلمين في البلاد العربية لا ينافي الوحدة فيها»[1] وهذا الطرح التأسيسي سيصبح في مرحلة السبعينات مستبعداً. وتقرر الجماعة في هذا البيان التأسيسي ما هو أعمق من ذلك إذ تعتبر «أن القومية تعبير صادق عن خصائص الأمة وآمالها ورسالتها في الحياة»، إلا أنها تشدد على ارتباط القومية العربية بالإسلام، وما لم يحدث ذلك الارتباط تفقد القومية عنصر "الشمول" حين تتخلى عن حمل لواء الإصلاح الأخلاقي في المجتمع، وتفقد أيضاً عنصر "التقدمية" حين تسمح لشبابها أن ترتد إلى الشهوانية والإباحية والنفعية[2]. وترى الجماعة في بيانها التأسيسي أن الطائفية سلاح خطير لا يستفيد منه إلا الاستعمار وتعلن أنها ستعمل على إلغاء الطائفية الذميمة من شتى مرافق الحياة اللبنانية. وتعتبر أن على الدولة أن تحظّر الدعوات إلى الإلحاد والتشكيك بالأديان والدعوة إلى النعرات الطائفية والمذهبية والشعوبية التي تنتقص من قدر الأمة وتاريخها وأمجادها، كما عليها مكافحة الدعوات الإباحية وإلغاء قانون إباحة الدعارة وتعاطي بيع المشروبات الروحية. ويخصص البيان صفحتين للاتجاه الشيوعي الذي يعتبره «من أخطر الاتجاهات التي تهدد عقيدة الأمة وأخلاقها بالفناء والدمار»[3]. إلا أنه لا يتحدث عن النظام الرأسمالي ومخاطره على الإطلاق.

يطرح البيان رؤية الجماعة للثروة الخاصة والعامة معتبراً الملكية الفردية مصونة في النظام الإسلامي، إلا أن الثروات العامة يجب أن تخضع لتشريع يصون مصلحة الأمة. ولا يجوز للدولة أن تتدخل في الثروات الخاصة إلا عند "الحاجة الماسة" عن طريق التأميم، شرط أن لا يقضي ذلك على الملكية الفردية والتنافس الاقتصادي[4]. يتابع البيان طرح رؤية الجماعة بالنسبة للعمل والعمال والزراعة مؤكداً أن لكل عامل الحق الطبيعي في أن يتناول من الأجر ما يتناسب وكفاءته على أن لا يقل عن الحد الأدنى للمعيشة اللائقة مع ضمان المرض أو البطالة أو الشيخوخة ومنع استخدام الأحداث وتشغيل النساء إلا فيما يتفق مع طبيعتهن الاجتماعية[5]، وتأمين حق الحصول على سكن صالح وحد أدنى للملكية الزراعية لكل فلاح[6]. يمكن الملاحظة بسهولة أن بعض الأفكار مستوحاة من تجربة الإصلاح الزراعي التي وجدت طريقها إلى التنفيذ مع ثورة ٢٣ يوليو/تموز الناصرية. أما بالنسبة للجيش فيرى البيان ضرورة أن تكون "الجندية" إجبارية لشباب الأمة، وأن تدرس المواقع الفاصلة في تاريخها وأن يحرص على التوجيه الديني والخلقي وأن يكون في كل ثكنة معبد ومكتبة. ويخلص إلى ضرورة

(١) المرجع نفسه، ص ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ص ٦ و٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ١١.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٣.

الإصلاح الحكومي وتطهير دوائر الدولة من الفاسدين والمرتشين واعتماد الكفاءة والاختصاص[1]. أما القانون فيجب إعادة النظر «بكل القوانين الجزائية والمدنية والاقتصادية والأخلاقية والتعليمية وصوغها من جديد بما يتفق مع تراث الأمة ومبادئها الأخلاقية»[2].

يغلب على هذا البيان/الكتيّب التأسيسي صيغة برنامج العمل الذي يطرح رؤية الجماعة لمختلف القضايا والمسائل حيث تم مقاربتها بصورة مبدئية وعمومية والمضمون الإسلامي فيه كان لا يزال يغلب عليه الطابع الأخلاقي العام. بعده صدر كتيّب آخر بعنوان **هذه دعوتنا**[3] يذهب إلى تعميق هذا المنهج، فيه تعتبر الجماعة أن البشرية بحاجة اليوم إلى منهج «لا يقوم على الفردية المطلقة كما عرفتها النظم الرأسمالية، ولا على الجماعية المتسلطة كما عرفتها الشيوعية.. منهج لا يبعد نشاط الدولة عن طبيعة الدين، ولا يحطم الصلة بين الإيمان والعمل.. منهج تظل فيه روح الإيمان مهيمنة على المعرفة العلمية.. والإسلام وحده هو الذي يملك تلبية ذلك»[4]. تحذر الجماعة في هذه النشرة من تعاظم موجة التقليد وانتشار أسباب الإغواء والإغراء، وهي اعتبرت أن "الكارثة الأولى" التي نزلت بحياتنا الإسلامية «أن أصيبت عقائدنا بلوثات مادية جانحة زرعت الشك والإلحاد.. مما عرّض روح التدين لهزات عنيفة ومخيفة»[5] حيث بدأ المجتمع يئن من الانحراف الشائع في أخلاق الجماهير على اختلاف الطبقات وفي شتى المستويات العلمية والاجتماعية، وحتى «النظم التي تسود مجتمعنا هي نظم فاسدة في مجموعها، فكثرت المظالم الاجتماعية، واستشرى الفساد، وساءت أجهزة الدولة وازدادت الجرائم»[6] وباتت الأمة تعيش ظروفاً رهيبة، فالانقلابات العسكرية والانتكاسات الوحدوية والفتن الطائفية والقومية والمؤامرات الاستعمارية، حطمت الروح المعنوية والتهمت مجموعة غنية من المواهب والكفايات، ومما يزيد حدة القلق «وجود إسرائيل في قلب أمتنا وهي آخذة في النمو يوماً بعد يوم عسكرياً واقتصادياً»[7]. لذلك يخلص الكتيب إلى أن الإسلام يحتوي «كل عناصر النهضة وهو المنهج الوحيد الذي

(١) المرجع نفسه، ص ١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.
(٣) **هذه دعوتنا**، نشرة توجيهية تصدرها الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم (٣)، د. ت. ويمكن الاستنتاج أنها صدرت أواسط الستينات.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ٤ و٥.
(٥) المرجع نفسه، ص ٧.
(٦) المرجع نفسه، ص ٨.
(٧) المرجع نفسه، ص ٩.

سار بأمتنا في الماضي إلى ميادين الخلود».[1] وعليه لا بد من تمكين الإسلام من القيادتين الفكرية والسياسية في المجتمع وهذا الأمر أصبح ضرورة دينية وضرورة اجتماعية وضرورة وطنية وضرورة قومية وضرورة إنسانية، ويتوقف الكتيّب عند كل ضرورة من هذه الضرورات بالتحليل المنطقي الذي يحاول أن يستخدم الدليل العقلي أكثر مما يستخدم الدليل النقلي.

اللافت في أدبيات الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية أنها لم تكن تستخدم مصطلحات المودودي وسيد قطب في إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وتكفير الأنظمة والدول وصولاً إلى المجتمعات، بل لا تجد لمصطلح "حاكمية الله" أثراً، حيث كان لا يزال يغلب على خطابها الطابع الوعظي والأخلاقي. إلا أن الأمر بدأ يتغيّر بعد ذلك، وخاصة في الكتيب المعنون بـ **هذا هو الطريق**[2]. إذ نلاحظ في هذا الكتيّب منعطفاً انقلابياً وثورياً في خطاب الجماعة الفكري، وكأنه يأتي خارج السياق الذي اختطته لنفسها، ويمكن تلمس ذلك من عنوان الكتيب الذي استوحته الجماعة من كتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب، وهو الكتاب الذي يعتبر من المراجع التأسيسية شديدة التأثير على كل الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي تم تبنيه على نطاق واسع. كتيّب الجماعة الإسلامية هذا هو عبارة عن تلخيص لما كتبه سيد قطب، بل إن بعض الجمل والمقاطع وضعت كما هي وبدون تصرف كهذه الجملة: «البشرية اليوم تعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم عاداتهم وتقاليدهم.. موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وتقاليدهم وحتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية وفلسفة إسلامية.. هو كذلك صنيع الجاهلية»[3]. لا يشير هذا الكتيب إلى سيد قطب بالاسم لكنه يتبنى أطروحته بالكامل، ولا يشير إلى أبو الأعلى المودودي بالاسم، لكنه يتبنى أفكاره بالكامل أيضاً، ومنها أن «العرب كانوا يعرفون من لغتهم معنى "إله" ومعنى "لا إله إلا الله"، وكانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا، كانوا يعرفون مدلولها الحقيقي»[4] والنتيجة أنه في الوقت الحاضر يتعذر عليهم أن يدركوا الغرض الحقيقي والمغزى الجوهري من دعوة القرآن.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) **هذا هو الطريق**، نشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم (٤)، نعتقد أنها صدرت بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦.

(٣) **هذا هو الطريق**، ص ٤. قارن بكتاب سيد قطب: **معالم في الطريق**، بيروت، دار الشروق، ط ١٩٨٣، ص ٢١.

(٤) **هذا هو الطريق**، ص ٨. قارن بكتاب أبو الأعلى المودودي: **المصطلحات الأربعة في القرآن**، القاهرة، دار التراث العربي، ط٢، ١٩٨٦، ص ص ٨ و٩.

ترى الجماعة في هذا الكتيب «أن الأرض تطهرت من الفرس والروم مع دعوة الإسلام، لا ليقرر فيها سلطان العرب، ولكن ليقرر فيها سلطان الله. لقد تطهرت من سلطان الطاغوت كله، رومانياً وفارسياً وعربياً على السواء»[1] وليس الطريق أن يتحرر الناس في هذه الأرض من «طاغوت روماني أو فارسي إلى طاغوت عربي، لأن الجنسية التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة». كذلك فقد فشلت "الوطنية" و"القومية" والتجمعات الإقليمية ولم تعد تملك رصيداً جديداً، ومن الوهم القول إن الدعوة يمكن لها تيسيراً للطريق أن تقوم «تحت راية قومية أو اجتماعية. إن القلوب يجب أن تخلص أولاً لله وتعلن عبوديتها له وحده، بقبول شرعه وحده، ورفض كل شرع آخر غيره»[2]. في هذا الانعطاف الفكري ثمة فرق كبير بين البيان التأسيسي وخطابه التصالحي مع التيار العروبي والقومي وبيان **هذا هو الطريق** القطبي المضمون والمودودي النهج، والذي يذهب إلى اعتبار القومية والوطنية "طاغوت" وإلى إعلان القطيعة مع مجتمعات الجاهلية، ترجمة لمقولة "العزلة الشعورية" التي أطلقها سيد قطب، رافضاً مقولة "الدين للواقع" ورافضاً مقولة «مصلحة البشر هي ما يجب أن تصوغ واقعهم» معتبراً «أن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله، وكما بلغه عنه رسول الله. فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرّع الله لهم فهم أولاً واهمون.. وثانياً كافرون»[3]. تخلص هذه النشرة التوجيهية الانقلابية إلى «أن المسألة في حقيقتها مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام.. والناس ليسوا على طريق الإسلام كما يدعون وهم يحيون حياة الجاهلية.. ليس هذا إسلاماً. وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد الناس إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[4]. بهذه الخاتمة التكفيرية للمجتمع ينتهي الكتيب الذي يخط منهجاً قطبياً للجماعة الإسلامية في لبنان سيبقى لفترة طويلة يشكل مادتها التثقيفية والتربوية الأساسية، مما سوف يساعد على خلق المناخ لتفريخ جماعات متطرفة تحت عباءة الجماعة.

ستشكل كتابات فتحي يكن، مؤسِّس ومنظِّر الجماعة، المرتكز الرئيسي في التثقيف الفكري للجماعة، فضلاً عن أدبيات مفكري الإخوان المسلمين في العالم

---

(١) **هذا هو الطريق**، المرجع نفسه، ص ص ١١ و١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤، مقتبسة حرفياً من كتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب، م. س، انظر وقارن بالصفحتين ١٠٦ و١٠٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦، وهي خلاصة أيضاً مقتبسة حرفياً من سيد قطب، م. س، قارن بالصفحتين ١٧٣ و١٧٤.

العربي وإنتاج الشيخين المودودي والندوي الباكستانيين. إلا أن المنعطف الفكري باتجاه الالتزام بالخطاب القطبي ـ المودودي سيطبع كتابات يكن ويجعلها أقرب ما يكون إلى تلخيصات وشروحات وصياغات جديدة لأفكار الآخرين، ليس فيها ما يعبِّر عن خصوصية الجماعة الإسلامية وحقائق انتمائها إلى المجتمع اللبناني المتعدد والمتنوع.

في كتابه: **ماذا يعني انتمائي للإسلام**[1]، وهو الكتاب الذي شهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، يذهب يكن في القسم الأول منه إلى تبيان الشروط التي يجب توافرها في كل من انتمى إلى هذا الدين، وفي القسم الثاني يبين وجوب العمل للإسلام والانتماء للحركة الإسلامية، كما يبين مواصفات هذه الحركة وأهدافها ووسائلها وفلسفتها وطريق عملها والصفات الواجب توفرها في المنتمين إليها. يتجاوز الكتاب باهتماماته الساحة اللبنانية ليحمل هموم الأمة الإسلامية، فيتوجه إليها بالاهتمام والخطاب، مقدماً نفسه كمفكر إسلامي تتجاوز اهتماماته حدود "الوطن" الذي لم يعد سوى "كيان" صنعه الاستعمار.

يذهب يكن في هذا الكتاب، بعد وضعه لائحة شروط ليكتمل انتماء المسلم للإسلام تبدأ بشؤون العقيدة والعبادة والأخلاق وتنتهي بالسلوك اليومي في العمل والأسرة والمجتمع، وهي شروط أقل ما يقال فيها إنها تمثل المثال التاريخي الذي تحمله الذاكرة الإسلامية عن الصحابة، يذهب إلى اعتبار أن المسلم لا يكتمل إسلامه إلا بانتمائه حركياً للإسلام، فمهمة الحركة الإسلامية هي «تعبيد الناس لله تبارك وتعالى أفراداً وجماعات والعمل لإقامة المجتمع الإسلامي الذي يستمد أحكامه وتعاليمه من كتاب الله وسنة رسوله»[2] أما خصائص هذه الحركة فتتمثّل بأنها أولاً: ربانية، تستمد تصوراتها وأحكامها وأخلاقها من دين الله. وثانياً أنها ذاتية بمعنى أنها منبثقة من واقع المجتمعات الإسلامية غير مستوردة أو مستوحاة من الشرق أو الغرب. وثالثاً أنها تقدمية بمعنى أنها في مضمونها أقدر على حل مشكلات الإنسان والحياة من التشريعات البشرية من دون أن يعني ذلك عدم الاستفادة من كل ما تتفتق عنه العقول، وأنها رابعاً شاملة أي أنها دعوة لا تقتصر على صلاح جانب من جوانب الحياة دون الآخر. وهي دعوة سلفية لأنها تدعو إلى العودة بالإسلام إلى معينه الأول الصافي، وهي سنية لأنها تعمل على إحياء السنة المطهرة في أفرادها وفي المجتمع، وهي سياسية لأنها تعمل على رعاية شؤون الأمة بالإسلام[3].

(١) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، مؤسسة الرسالة، ط٢١: ١٩٩٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ١١٣ و١١٤ و١١٥.

يحدد يكن المراحل التي يجب أن تتقيد بها الحركة الإسلامية، فالتدرج ضروري لأن طريقها شاق وطويل. المرحلة الأولى هي مرحلة التعريف ووسيلتها الوعظ والإرشاد وإقامة المنشآت النافعة. المرحلة الثانية هي مرحلة التكوين وتهدف إلى اختيار العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد ونظام الدعوة في هذه المرحلة صوفي بحت من الناحية الروحية، وعسكري بحت من الناحية العملية. المرحلة الثالثة هي مرحلة التنفيذ وفيها جهاد لا هوادة معه وعمل متواصل في سبيل الوصول إلى الغاية، وامتحان وابتلاء لا يصبر عليهما إلا الصادقون، ولا يكفل النجاح في هذا الطور إلا «كمال الطاعة»[1]. ومن الخصائص التي يحددها أيضاً علانية العمل وسرية التنظيم والإيمان بسياسة النفس الطويل، ويتوقف عند ما أسماه سيد قطب "العزلة الشعورية" فيتبنى هذا المفهوم، حيث يعرض لمقولة قطب: «إنه لا بد من طليعة، تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق.. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً.. تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة» ويشرح يكن المقصود بهذه الفكرة بأن المقصود هنا هو عزلة الشعور من أن يدنسه رغام الجاهلية.. عزلة النفس واستعلاء إيمانها وهي تكتشف الزيف وتتحدى الباطل.. والعزلة هنا تعني التمايز، تمايز الفئة المؤمنة عن الفئة الكافرة بالفكر والتصور والأخلاق والسلوك، بالمشاعر والأحاسيس.. أما في العمل والحركة والاحتكاك والدعوة فلا مجال للعزلة أو الانفراد وإلا تعطل العمل[2].

يقدم يكن تقييمه "للآخر" الإسلامي، فيرى أربعة أنواع من "الواجهات والهيئات الإسلامية". فهناك اتجاه روحي محض، يعنى بالتربية الروحية، وقد أسقط هؤلاء من حسابهم الجوانب الأخرى الفكرية والسياسية والجهادية والتنظيمية، مما جعلها بعيدة عن الواقع، جاهلة بما يجري حولها عاجزة عن فهم الظروف التي تعيشها، وهو هنا يلمح للاتجاهات الصوفية من دون أن يسميها. وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي قامت بفعل المنافسة بالمثل لمنظمات مسيحية أو يهودية، كجمعيات الشبان المسلمين مثلاً، وهذا نوع يسيء للإسلام بمسايرته لأنظمة وعهود عُرفت بعدائها للإسلام وأهله. وهناك جمعيات ذات اتجاه خيري نشأت تحت ضغط الحاجة إلى إعانة البائسين وتأمين العلاج للمرضى، وهي رغم فوائد ما تقوم به إلا أنها تبقى محدودة الفعالية، ولا يمكن اعتبارها حركة تغييرية. وهناك أحزاب إسلامية ذات اتجاه سياسي صرف ـ يلمّح إلى حزب التحرير من دون أن يسميه ـ تتبنى لوناً من العمل لا تتخطاه أو تتعداه، وهو

(١) المرجع نفسه، ص ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١.

المناورة باسم الإسلام، ورفع الشعارات الإسلامية من غير محتوى عقيدي تلتزم به كتنظيم وأفراد. ويوجه نقداً لاذعاً لهذه التشكيلات والهيئات التي تخالف أصول الإسلام بحجة "المرونة والانفتاح" ودعوى تحقيق مصلحة المسلمين، كالاشتراك في الحكم في ظل أنظمة وضعية كافرة، أو طرح قضايا جانبية وجزئية وإفراغ الجهد فيها والانشغال بها عن القضايا الأساسية. لذلك تبقى أعمال هذه الفئات مبتورة شوهاء تتسبب بإساءات بالغة للإسلام[1].

وهو يؤكد في لهجة تعبوية حاسمة: «إن قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة، إلى مرتكزاتها الأساسية، وقواعدها ومنطلقاتها. وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها، حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها؟»[2]. يخلص يكن في كتابه التأسيسي هذا إلى اعتبار أن الانتماء للحركة الإسلامية «هو في الحقيقة انتماء فعلي للإسلام»[3] وهذا يرتب على المسلم الحركي مسألتين: الطاعة والبيعة. ومع أن الطاعة مشمولة في عناصر البيعة، إلا أنه يفرد لها فقرة خاصة، ويتبنى يكن كل ما أورده حسن البنا من عناصر البيعة وهي (الفهم ـ الإخلاص ـ العمل ـ الجهاد ـ التضحية ـ الطاعة ـ الثبات ـ التجرد ـ الأخوّة ـ الثقة) ويقتبس حرفياً ما أورده مؤسس الإخوان المسلمين مع شرح لكل عنصر من هذه العناصر.

أخذت كتابات يكن منذ السبعينات تذهب أكثر باتجاه التشدد والتبني الكامل لمقولات التيار التكفيري الإسلامي. وكانت هذه الكتابات تمثل الثقل الأساسي في عملية التثقيف العقائدي والتنظيمي لعناصر وكوادر الجماعة في لبنان، وأصبحت مصطلحات الجاهلية المعاصرة والحاكمية ذات ثقل مركزي في إنتاجه الفكري فيما بعد، فهو يذهب إلى «أن دعاة الإسلام يعيشون في مجتمع جاهلي لا يمتّ إلى جوهر الدين بصلة، مجتمع تحلل من كل القيم والمثل وتعطلت فيه حواس الخير، مجتمع ازدحمت فيه عوامل الإفساد، حتى أصبح التهتك والإباحية عنوان التقدم والتحضر، وغدا التورع والتدين رمز الرجعية والتأخر»[4]. في مكان آخر يقول: «لقد هدمت جاهلية القرن العشرين كل معنى من معاني الفضيلة والخير والكرامة، وأسفرت عن وجه كالح شاحب ترتسم فيه وتتوافر أسباب الغواية والفتنة والشذوذ.. حتى أصبح الإنسان لا يفكّر إلا بها

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٨.
(٤) فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٩٩٥، ص ٤٨.

ولا يعيش إلا لها ولا يحكم على الأشياء إلا من خلالها. أعمت بصره وبصيرته وأماتت حسه وشعوره»[1].

ولا يعلن يكن موقفه من التعددية الحزبية والسياسية، رغم إدانته للأحزاب والعمل الحزبي، لأن «طبيعة العمل الإسلامي غير طبيعة العمل الحزبي»[2]، فالشخصانية هي «جرثومة فناء الحركات الحزبية» أما العقائدية فهي «عامل بقاء الحركة الإسلامية واستمرارها»، والتجرد لله والإخلاص له في السر والعلانية هي أهم خصائص العقائدية، بينما المساومة على الحق هي سمة الحركات الحزبية.

يدعو يكن إلى ضرورة قيام حركة إسلامية عالمية واحدة، ويطرح أربعة مبررات تجعل من هذه المهمة ذات أولوية:

١ ـ إن الإسلام يواجه في هذا العصر تحديات ضارية، وأحكام الإسلام وقوانينه المنبثقة عن الشريعة الإسلامية معطلة في سائر أنحاء الوطن الإسلامي وحكم الطاغوت والأنظمة والأفكار المضادة للإسلام والحاقدة عليه مكن للغزو الماركسي اليساري الملحد من أن يجتاح الأمة.

٢ ـ إن المعركة اليوم بين الإسلام وبين الجاهلية، لم تعد محصورة في حدود المناقشة والحوار، بل أضحى الصراع دموياً. فجاهلية اليوم تستخدم كل الأسلحة الفتاكة من قتل وسحل وسجن وتعذيب وتشريد، فضلاً عن التشكيك والتخوين.

٣ ـ إن العالم بات اليوم يعيش حالة ضياع، وأصبح يئن تحت وطأة الانحراف والشذوذ والفراغ وأعمته مظاهر المدنية الحديثة، مما يتهدد الوجود الإنساني بالفناء.

٤ ـ التحديات التي تواجه الإسلام (الصهيونية ـ الماسونية ـ الشيوعية ـ التبشير الصليبي) وإمكانات أطرافها الكبيرة، لا يمكن مواجهتها إلا على نفس مستواها وبنفس أساليبها.

وقبل أن يعرض لخصائص هذه الحركة العالمية، يناقش تجارب العمل الإسلامي فيرفض طريق الوعظ والإرشاد التي تبنتها "جماعة التبليغ"، لأنه عدا عن تشبهه بطريقة التبشير المسيحي، سيبقى محصوراً في المساجد وروادها، وهو عمل بطيء الأثر قليل الثمر، وهو لا يفضي إلى إقامة تجمع حركي منظم قادر على مواجهة الجاهلية وتحدياتها المتزايدة[3]. كذلك يعرض لطريق القوة أو الثورة المسلحة، وهو إذ يقرّ بأن منطق العصر وطبيعة المواجهة يحتم امتلاك القوة وأسبابها، ولكن بشرط أن يتحقق التوسل بها واستعمالها كجزء من استراتيجية وليس الاستراتيجية كلها[4]. ويتوقف أيضاً

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

عند طريقة حزب التحرير القائمة على التثقيف وبث الأفكار، ويخلص إلى أن الحزب أخطأ حين اعتمد الفكر أولاً وآخراً كوسيلة لبناء الشخصية الإسلامية، وهو استغرق في اعتماده على الفكر إلى حد الإسفاف، وأخطأ عندما قرر مبدأ القفز من مرحلة "التثقيف" إلى مرحلة "التفاعل"، وأخطأ حين اعتمد القوى غير الذاتية الممثلة حسب اصطلاحه بـ "طلب النصرة"، وأخطأ حين التزم بفكرة تبني الأحكام بشكل تعميمي في القضايا الخلافية الكبرى لأن من شأن هذا أن يمسخ الثقافة الإسلامية ويضيّق الفكر ضمن دائرة الكتب التي يصدرها الحزب[1]. ثم يعرض لتجربة الإخوان المسلمين من دون أن يوجه أي نقد لها، فيعتبرها قائمة على الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل. وهي وإن كانت ممتدة، عبر أكثر أقطار العالم الإسلامي، إلا أنها لم تصبح بعد حركة واحدة تخطيطاً وتنظيماً، ويعيد ذلك إلى الضربات والمحن التي تعرضت لها وكان من نتائجها «أن تحكمت أنظمة الكفر في بلاد المسلمين»[2]، مما أدى إلى انكماش نشاط الإخوان وانحسارهم عن معترك الصراع السياسي، وإن بقي وجودها الفكري والعقائدي قائماً.

أما ملامح الحركة الإسلامية العالمية الواحدة التي تدعو إليها الجماعة الإسلامية بقلم فتحي يكن فيمكن تلخيصها بخمسة عناصر:

١ ـ **الانقلابية**: فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً، وتحقيق المشروع الإسلامي يتطلب قيام تجمع حركي انقلابي، واستراتيجية تبلغ بها الحركة الإسلامية مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها.

٢ ـ **اللامركزية**: ويقصد بها «مجاوزة الانتماء القطري المصطنع» مع إشارته إلى أن تحقيق الإسلام قد يكون سهلاً وممكناً في مكان وصعباً ومستحيلاً في آخر، وعندها يصبح من الضروري إفراغ الجهد فيما هو ممكن وميسور حفاظاً على الطاقات والأوقات.

٣ ـ **الفكرية**: بمعنى اعتماد الحجة وليس العاطفة، بحيث تكون المواجهة مع الجاهلية الجديدة قائمة على دراسة مسبقة ومركزة.

٤ ـ **العلمية**: ومن ملامحها استفادة الحركة الإسلامية المنشودة من أحدث النظريات في حقل التنظيم، ومن أحدث الوسائل في حقل الإعلام، ومن أفضل السبل في حقل العمل الشعبي والطلابي والسياسي وغيره، واعتماد المعرفة الواسعة والدقيقة للمجتمع الذي تعيش فيه.

٥ ـ **الربانية**: تعتمد أيضاً التربية الربانية سبيلاً لتكوين أفرادها وبناء الشخصية الإسلامية التي هي العنصر الأساسي لتحقيق الانقلاب الإسلامي وإقامة الدولة

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٢٨. (٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

الإسلامية. لذا وجب إعداد "الطليعة الإسلامية" إعداداً غير عادي لأن مهمتها كذلك غير عادية، نفسياً ومعنوياً، عقيدياً وأخلاقياً، فكرياً وحركياً[1].

ويلخص يكن نظرية الإسلام السياسية بالأفكار التالية:

أ ـ الأمة الإسلامية واحدة ولا اعتبار للأقطار القائمة في بلاد المسلمين ويجب أن تخضع لقيادة واحدة.

ب ـ العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة.

ج ـ حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصيل للدولة.

د ـ الحاكمية في الدولة الإسلامية لله، والكتاب والسُنّة هي وحدها الأدلة المعتبرة للأحكام الشرعية.

هـ ـ الشورى حق لجميع المسلمين على رئيس الدولة، أما نتيجة الشورى فإنها غير ملزمة للحاكم.

و ـ الحاكم في الدولة الإسلامية مسؤول بين يدي الله ومن الناس، وهو الإمام المكلف بإقامة أمر الله، وإن على الأمة السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية.

ز ـ تتمتع الطوائف غير الإسلامية بالحقوق العامة. ولهم استقلالهم الذاتي في الأحوال الشخصية وبعض القضايا الخاصة[2].

يعالج يكن هذه العناوين باختصار وعمومية شديدة، وهو لا يقدم تنظيراً جديداً، بل يكرر مختصرات شائعة بين منظري الحركة الإسلامية، ويلجأ في هذا الكتاب إلى إيراد لائحة كتب في نهاية كل فصل للتعمق في الموضوع الذي يعالجه، فالكتاب موجه للدعاة، ولا بد من تزويدهم بمراجع تنسجم مع رؤية الجماعة. ومن خلال قراءة عناوين هذه الكتب وأسماء مؤلفيها، نجد كتب سيد قطب وأبو الأعلى المودودي هي الكتب الأكثر تردداً، ثم تليها كتب حسن البنا، وعبد القادر عودة، وتقي الدين النبهاني، وسعيد حوى، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، ومحمد أسد، وعبد الكريم زيدان، ومصطفى السباعي، وعبد الرحمن حبنكة، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وأبي الحسن الندوي، ومحمد قطب، والبهي الخولي، فضلاً عن بعض الكتب الكلاسيكية في العقيدة والفقه.

ويذهب يكن في هذا الكتاب إلى تأصيل المنهج الإسلامي حركياً، فيقول «على الأخ الداعية أن يبين للمدعو الخصائص التي امتاز بها المنهج الإسلامي عن سواه من

(١) المرجع نفسه، انظر الصفحات، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦.

(٢) فتحي يكن، **كيف ندعو إلى الإسلام**، بيروت، دار الحديث، ١٩٧٠، ص ص ١٣١ ـ ١٣٣.

المناهج الوضعية، فهذه الخصائص هي فواصل جذرية، وفوارق أساسية»[١]، محدداً هذه الخصائص بـ:

١ ـ **ربانيته**: فالمنهج الإسلامي منهج إلهي، وليس مخاض عقل بشري شأن المذاهب الوضعية. وهذه الصفة تؤكد قابليته للحياة وقدرته على استيعاب مشاكلها المتجددة والمتطورة أبداً، عكس المناهج البشرية التي تحمل في أحشائها بذور فنائها.

٢ ـ **شموله**: وعظمة ما في هذا الشمول أنه شمول توزعت جزئياته بالقسطاس المحقق للتوازن بين مختلف الحاجات والمطالب العضوية والنفسية، بحيث لا يحدث تضخماً في جانب على حساب جانب آخر. أما النظم الوضعية ففيها شمول غير متجانس، إنه خليط من نظريات ونظم وأحكام لم تنبثق من مفهوم عقيدي واحد.

٣ ـ **انقلابيته**: فهو يرفض تصحيح بعض شؤون المجتمع الجاهلي، ولا يستسيغ التعايش في هذا المجتمع إلا لمحاولة هدمه وإقامة مجتمع إسلامي مكانه؛ إنه يرفض أن يكون مصدراً من مصادر التشريع، ولا يرضى إلا أن يكون المصدر الوحيد للتشريع. ويرفض أن يحكم ببعض جزئيات تشريعه، ولا يرضى إلا بأن يحكم بتشريعه كله. ويرفض أن ينص على أن دين الدولة الإسلام في بلد ما، ولا يرضى إلا بأن ينص على أن الإسلام هو نظام هذا البلد ومنهجه في الحياة. فطبيعة المنهج الإسلامي تأبى التجزؤ ولا ترضى بغير الكلية في أخذه أو تركه.

٤ ـ **استمراريته**: المنهج الإسلامي فيه من مقومات الاستمرار وصفات المرونة ما يجعله صالحاً لإمامة البشرية في مختلف العصور والدهور.

٥ ـ **عالميته**: إنه منهج عالمي، فهو ليس وليد بيئة معينة شأن المناهج البشرية الوضعية، فهو يتميز بسعة الآفاق وكلية الإحاطة ما جعله عالمياً قادراً على الحياة والخصب والإبداع في كل مكان.

إلا أن يكن في التسعينات هو غيره في الستينات أو السبعينات، فهو اصطدم نتيجة الممارسة بالواقع، فأصبحت أطروحاته تتسم بالقراءة النقدية لمسار الحركة الإسلامية، حيث حاول أن يقدم من خلال هذه المقاربة جديداً، من دون أن يتقدم بمراجعة فكرية أو نقد ذاتي لما سبق من إنتاجه وكتاباته. ولم تكن إضافته لخصائص المنهج الإسلامي الخمس السابق ذكرها، عناصر جديدة ذات معنى ودلالة عميقة، عملاً فكرياً بحتاً، بقدر ما كان خلاصة لتجربة ميدانية غنية في العمل الإسلامي، فهو يضيف الخصائص التالية

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.

(الواقعية والجماهيرية والإنسانية والحنيفية)[١]، ولا يخفى ما لأهمية هذه العناصر من تأثيرات على التصور الحركي للعمل الإسلامي.

في مراجعته النقدية هذه، يحدد يكن الإشكالية الكبرى والتي تتمثل برأيه في «غيبة المرجعية الراشدة والمرشدة» والتي ينتج عنها سلسلة من الأعراض المرضية وتتمثل في غيبة فقه الاعتدال والوسطية والخلاف والاختلاف وفقه المعادلات والموازنات وفقه المكاشفة والولاء والقدوة والإخلاص والإخوة والاحترام، فقه الدعوة والجهاد، والمعرفة والخطاب، وفقه التعامل مع الآخرين. يتوقف يكن عند الكثير من النقاط والتي تشكل بتقديره ثغرات تنال من مناعة الحركة الإسلامية، فيرفض التربية الاصطفائية أو النخبوية ويشدد على أهمية التربية الجماهيرية[٢]، ويطالب الصحوة الإسلامية بكل أطيافها بوعي "فقه الأولويات" في العلوم والتشريع والحسبة والدعوة والتربية[٣].

ويناقش المفاهيم الخاطئة عند البعض من الإسلاميين الذين يعتقدون أن التكاليف الشرعية تلزم الرجل ولا تلزم المرأة، وبخاصة فيما يتعلق بدورهما في بناء الحياة ومعترك الصراع ويخلص إلى أن مشكلة المرأة تكمن في الرجل وليس في الدين أو الشرع. فالرجل لا يتصور المرأة إلا رمزاً للجنس أو صانعة لطعامه أو حاضنة لأولاده، والقليل من الرجال يرغب أن يرى المرأة مفكرة أو فقيهة أو مجاهدة أو سياسية أو نائبة ووزيرة. ومع ذلك ورغم أنه يتبنى قضية ولاية المرأة إلا أنه يميل إلى الرأي الشرعي القائل بعدم توليها رئاسة الدولة استناداً إلى حديث النبي محمّد: ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة[٤].

يشير يكن إلى تعدد المدارس والتيارات الإسلامية والتي نشأت عنها مشكلات خطيرة طالت الإسلام كرسالة حضارية، كما طالت الدعوة والحركة الإسلامية، ويدعو إلى العودة إلى مقولة الهضيبي الشهيرة «جماعة من المسلمين لا جماعة المسلمين» رداً على ادعاء كل فريق أنه يمثل جماعة المسلمين، أو "الفرقة الناجية"، مما يؤدي إلى الغلو والتطرف والاستكبار، ومحاولة كل فريق إلغاء الآخر[٥]. وهو يعتبر أن الفقه الشرعي الأصيل يرفض القوة والعنف في نطاق نشر الدعوة الإسلامية[٦]، وإن استعمال

(١) فتحي يكن، **نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر. خطوة على طريق استشراف القرن الحادي والعشرين**، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨، ص ص ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ٣٠٤ ـ ٣٠٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٧١.

القوة في التغيير يأتي في مرحلة متأخرة، وهو أمر لا يجوز أن تقوم به فئة ما، مهما كان عدد أفرادها إن لم تكن بلغت أعلى المستويات من التفاعل والقبول لها بحيث تحقق هذه النقلة بأقل الخسائر: «إن بلوغ الحكم الإسلامي لا يكون من خلال قفزة في الهواء، وإلقاء العباد والبلاد في المجهول، كما لا يكون من خلال عبث العابثين وجهل الجاهلية ومراهقة المراهقين.. إن بعض الحركات الإسلامية في هذا الزمن سمحت لنفسها أن تتجاوز كل السنن الكونية والمعادلات البشرية من أجل الوصول إلى السلطة، بالغاً ما بلغ الثمن، ولو كان الثمن هلاكها وهلاك الشعب وانهيار البلد.. لقد وصل الهوس ببعض المستعجلين أن استحل هؤلاء دماء بعضهم البعض، فضلاً عن المسلمين وغير المسلمين، وبذلك أقحموا أنفسهم وشعوبهم في فتن عمياء صماء بكماء جعلت الحليم حيراناً وجعلت بأس المسلمين بينهم وفتحت الباب على مصراعيه أمام الدول الكبرى..»[1]. يناقش يكن هؤلاء المستعجلين في أكثر من مكان، ويلمح القارئ مرارة الكاتب من هؤلاء الذين يود بعضهم «القفز فوق نواميس الحياة وقوانين الطبيعة والسنن الكونية، ويحسبون أن الحكم بالإسلام يمكن أن يتم بانقلاب خاطف، أو سحر ساحر، وأن الإعداد الفكري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والإعلامي يمكن أن يأتي في مرحلة لاحقة»[2]، ويعكس موقفه هذا نضوجاً وحكمة تتسم بالواقعية والعقلانية، أكثر مما تتسم بالحماس والعاطفية التي ميزت خطاب التأسيس في الستينات والسبعينات.

ويفتح يكن منطقة جديدة في خطابه الفكري حين يتحدث عن مفهوم "الإنسانية" في الإسلام، فيرى أن «الإسلام بيّن حقوق الإنسان ووضع القوانين لصيانتها وحفظها، قبل قرون طويلة من قيام المنظمات الدولية.. إنها إنسانية الحرية والديموقراطية، إنسانية العدالة والمساواة، إنسانية الرأفة والرحمة، إنسانية الرفق والشفقة، التي تجاوزت الرفق بالإنسان إلى الرفق بالحيوان». ويتساءل: أين هذه الإنسانية مما يشوّه الساحة الإسلامية اليوم من ممارسات شاذة، تقدم للعالم ذرائع لاتهام الإسلام والمسلمين بالهمجية والإرهاب[3]. وهو يميز بين الإرهاب ضد العالم و"الإرهاب" في مواجهة العدو الصهيوني معتبراً الأخير حقاً من حقوق الدفاع عن النفس والمصير والأرض والعرض.

في هذا الاتجاه أصدر يكن عدة كتب، منها المتغيرات الدولية والدور الإسلامي المنشود، وسلسلة تعرض للتجربة النيابية الإسلامية في لبنان، حاول فيها تقديم مقاربة تجديدية لأسلوب عمل الحركة الإسلامية، إلا أنه كان حذراً في القضايا الفكرية

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

الشائكة، وخاصة فيما يتعلق بمسألة الشورى والديموقراطية، والتكفير والحاكمية والجاهلية والآخر غير المسلم، والتعددية السياسية والتغيير وتداول السلطة. ورغم محاولات التجديد الفكري المتواضعة، بقيت رواسب الماضي تفعل فعلها، وتكبح تجديد الخطاب الإسلامي في المسائل الأساسية، وهو يعترف في تقييمه لهذا الخطاب بـ«أن التطور لم يصبه إلا بنسبة لا تزيد عن ٣٠ بالمئة، عدا عن أنه (أي الخطاب الإسلامي) في كثير من الأحيان لا يعتمد العلمية والموضوعية والوثائقية والرقمية، ولا يطرح البديل في مواجهة مشاريع الآخرين، وإنما يكتفي بنقدها، ويغوص في الجزئيات، ولا يهتم بالأولويات، وينحرف نحو التجريح الشخصي والفئوي والمذهبي والطائفي..»[1].

٢ ـ التربية التنظيمية للجماعة

شكل الإرث التنظيمي والتربوي للإخوان المسلمين المادة الأساسية للجماعة الإسلامية في لبنان لجهة تثقيف الأعضاء وتعبئتهم وتنظيمهم وتأهيلهم للقيام بمهام "الدعوة"، يضاف إليها التجربة الذاتية للجماعة والتي تمثل فيها كتابات فتحي يكن مورداً أساسياً. ويمكن اعتبار كتاب **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي** أحد مرتكزات هذا الفكر التنظيمي الذي يتمحور على ثماني حلقات. **الأولى** تتضمن تأصيلاً لأهمية ووجوب التنظيم في القرآن والسنة وتجربة العمل الإسلامي كنقيض للفوضى والعفوية، **والثانية** تناقش ضرورة التكامل ورفض الجزئية وتبيان مضارها، **والثالثة** تطرح قضية التوازن في العمل الإسلامي وكيف أنه يحقق الاعتدال ويبرز منطق الأولويات ويمنع الغلو، **والرابعة** تنظّر لمسألة وجوب الوحدة في العمل الإسلامي باعتبارها فريضة شرعية وضرورة حركية تتناقض مع التعددية التي فيها تتبعثر الطاقات وتتعارض الجهود، **والخامسة** تركز على وجوب التربية الجهادية باعتبار الإسلام دعوة تغييرية تقوم على "حتمية" الجهاد، والحلقة **السادسة** مخصصة للتربية الأمنية، حيث يخضع العضو لتأهيل "أمني" وتدريب لمواجهة الظروف الصعبة، **والسابعة** تركز على فكرة العالمية، حيث يتربى العضو على أن الإسلام دين عالمي والتآمر عليه عالمي، وبالتالي فالتغيير يجب أن يكون متجاوزاً لأطر العمل المحلية أو الإقليمية، أما **الثامنة** فتركز على وجوب المبدئية وتبيان أن المرحلية ليست نقيض المبدئية.

ضمن هذه الحلقات الثماني يتمحور الفكر التربوي التنظيمي للجماعة، وهو

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

ينسجم كلياً مع المنظومة العقائدية التي تبنّتها والتي تتطلب وعياً حركياً وتربية تنظيمية يكتسبها الأعضاء عبر برامج تثقيفية تزودهم بالأساليب والكيفيات من خلال العمل المنظم، فأعداء «الإسلام لهم عشرات التنظيمات والحركات والواجهات يتآمرون من خلالها على الإسلام وأهله، وهم يملكون من الأسباب المادية ما لا يحصى كماً ونوعاً ويسخّرون كل التقنيات الحديثة في حربهم على الإسلام تخطيطاً وتنفيذاً، وينطلقون من مواقع عالمية. . فهل بعد هذا كله يعقل أن تكون المواجهة الإسلامية قاصرة عاجزة غير منظمة وغير مخططة؟»[1]. وهذه المواجهة يجب أن تكون متكاملة، لا جزئية، فما قيمة العمل السياسي «إن لم يأخذ مكانه وحجمه اللازمين في بنية الحركة الإسلامية؟ بل ما قيمة العمل التربوي إن كان منفصلاً عن أهداف الحركة الإسلامية ومنهجها في التغيير؟»[2]. إن تكامل المواجهة يتطلب إعداداً تربوياً وعسكرياً واجتماعياً واقتصادياً، بل حتى رياضياً وكشفياً، فضلاً عن الإعداد السياسي والتربوي والفكري[3]، وكل عمل من هذه المجالات لا يرتبط بالهدف يفقد قيمته ومبرر وجوده.

ويلخص يكن طريقة عمل الجماعة وهويتها الحركية بأنها دعوة سلفية، وطريقة سنّية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة أو مؤسسة اجتماعية، ليقول استناداً إلى حسن البنا، إن الإسلام أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح[4]. لكنه مع هذا يشدد على التوازن، الذي يعني إعطاء كل جانب من جوانب العمل وزنه ومعياره اللازمين. فالداعية أمام مسؤوليات ثلاث: تجاه نفسه، وتجاه أهله، وتجاه مجتمعه، والداعية الناجح هو الذي يحفظ معادلة التوازن هذه ويعطي كل جانب حقه[5]، من دون أن ينسى قاعدة الأولويات والأسبقيات، وهذا المنطق يحقق الاعتدال ويمنع الغلو[6]. ويرفض يكن التخصص في مجال واحد من مجالات العمل الإسلامي، لأن هذا يؤدي إلى بناء حركة إسلامية غير متكاملة وغير متوازنة عاجزة عن تغطية جوانب العمل الإسلامي خارج تخصصها، ويعترف بصعوبة هذا النوع من العمل مقابل سهولة العمل الجزئي، إلا أن المنهج الأول تتوافر فيه الاستمرارية رغم نموه البطيء، والثاني مرحلي وأكثر قابلية للعطب رغم نموه السريع[7].

(١) فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥، ص ٢٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٦.
(٦) المرجع نفسه، ص ٥٢.
(٧) المرجع نفسه، ص ٦٤.

تربي الجماعة أعضاءها على رفض التعددية في العمل الإسلامي مؤكدة على وجوب وحدته. ويستغرب يكن كيف يعتبر البعض التعددية في أطر العمل الإسلامي ظاهرة صحية[1]، ويسرف في تعداد الآثار السلبية لهذه التعددية، ولا يجد مبرراً لقيام أي عمل إسلامي خارج الجماعة الإسلامية بما لها من أسبقية، بل يشكك بهؤلاء، فهم إما صنيعة معسكر دولي معاد للإسلام وإما تتملكهم نزعة الزعامة والسلطان والمصالح الدنيوية وإما جاهلون بمقتضيات العمل الإسلامي في هذا العصر[2]. وصحيح أنه لا يطرح بشكل صريح الجماعة الإسلامية كـ "جماعة المسلمين" أو كـ "الفرقة الناجية"، إلا أنه يتصرف ويكتب على أساسها من دون أن يصرح بها، مما يعني أن وحدة العمل الإسلامي تتحقق بالالتحاق بالجماعة بشكل أو بآخر.

وأهم ما في حلقات التربية التنظيمية هذه، الحلقة المخصصة للتربية الأمنية والجهادية. فقد خصص عدداً من الصفحات يساوي تقريباً ثلث الكتاب[3]، وثلاثة أضعاف أو أكثر من بعض الحلقات الأخرى، ينتقد فيها يكن الاتجاهات الإسلامية التي ترفض "الخط الجهادي" وتكتفي بما هو دون الجهاد الحسيّ من «دون أن يدخل في حسابها من قريب أو بعيد، تبنيها للقوة أو للجهاد الحسيّ في تغيير المجتمعات وتحقيق الانقلاب الإسلامي»[4]، الأمر الذي جعل الساحة الإسلامية على مدار سنوات طويلة، شبه خالية من المجاهدين بالرغم من ازدحامها بالعاملين والوعاظ والمرشدين والفلاسفة والمؤلفين، على الرغم من أنه سيشكو بمرارة بعد سنوات قليلة من غلبة "الهمّ العسكري" على ما عداه[5]، لكنه كان في ذلك الحين يؤكد على "حتمية" الجهاد، لأن الهدف الرئيسي لا يمكن تحقيقه بدون صياغة جيل مجاهد وإقامة تنظيم جهادي، أفراده يحبون الموت كما يحب الناس الحياة[6]؛ هذه التربية التي تحضّ على كراهية الحياة واعتبارها موطن الفساد والإغواء، «أشد خطراً على الكيانات الجاهلية وأقدر على اقتلاعها وإقامة البديل الإسلامي مكانها»[7].

تتجه التربية التنظيمية للجماعة الإسلامية في هذه الحلقات نحو "العسكرة" أكثر

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ص ٧٢ - ٧٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٧٩ - ١٣٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٨١.
(٥) فتحي يكن، **احذروا الإيدز الحركي: ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٥، ص ص ٥٥ - ٥٦ - ٥٧.
(٦) فتحي يكن: **أبجديات التصور**. . .، م. س، ص ٨٨.
(٧) المرجع نفسه، ص ٨٩.

فأكثر، إذ يتوجب على الملتزمين «الاهتمام بالجسد ليكون معافى قوياً يمتلك إمكانات الدفاع والهجوم وخبرات الدفاع والهجوم»[١] كما يتوجب عليهم الإعداد الحسيّ. ويتوقف يكن تفصيلاً عند أهمية الرماية التي تغطي «المساحة الكبرى والأهم من الاحتياجات الجهادية القتالية»[٢]. وليس المقصود رماية السهم والرمح أو المقلاع طبعاً، وهو منعاً للالتباس يخصص صفحات عدة لأنواع الرماية المطلوب اتقانها، بدءاً برماية المسدس والبنادق الآلية والرشاشات الخفيفة والمتوسطة، ورماية مدافع الهاون والمدافع المباشرة والقذائف المضادة للدروع والقنابل اليدوية والصواريخ، ويرفق هوامش تفصيلية تشرح أنواع الأسلحة ومداها القاتل ومداها المجدي وسعة كل منها[٣]، معتبراً أن الرسول عندما حضّ على الرماية لم يقصرها على الوسائل القديمة فقط.

أما التربية الأمنية فهي حتمية وضرورية، ويعتبر يكن أن الوعي الأمني في الحركة الإسلامية بالغ التقصير والتخلف، مما يجعل هذه الحركة مكشوفة وسهلة المنال، «لذلك يجب أن نستدرك أمراً أغفلناه ونستذكر واجباً قصرنا طويلاً في القيام به وتحقيقه»[٤]. يحاول يكن تأصيل الفكر الأمني في الإسلام ليخلص إلى بعض القواعد التي تحقق أمن الأفراد وحمايتهم، وأمن المستندات والأسرار، والأمن العسكري الإسلامي، مستعرضاً تجربة النبي وصحبه في صدر الإسلام[٥]، حيث يخلص إلى التحذير من التصرفات غير المنضبطة، ومن الملتزمين الذين ترتبط تصرفاتهم بمشاعرهم وعواطفهم أو بمصالحهم، بل حتى ممن يوضعون في موضع المسؤولية قبل نضجهم واكتمال جوانب شخصيتهم، أو من الذين يفكرون بصوت مرتفع ولا يحفظون سراً، ولا يكتمون أمراً[٦]. كما يحذر من الانشقاقات الداخلية التي هي من الأسباب المدمرة للحركات، وهي انشقاقات عانت منها الجماعة الإسلامية معاناة مريرة. ويتحدث بإسهاب عن كيفية التصرف عند الوقوع في أيدي الأعداء، وكيفية مواجهة حالات الاختراق التنظيمي، التي يمكن أن تكون بواسطة الأشخاص، أو الأفكار أو من خلال الاحتواء بواسطة الدعم[٧].

أما أبرز العناصر في التربية الأمنية الإسلامية كما يراها يكن فتقوم على السرية

(١) المرجع نفسه، ص ٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ص ١١٠ - ١١١ - ١١٢.
(٦) المرجع نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.
(٧) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

والتكتم[١]، والتخفي والتمويه[٢]، والرصد[٣]، فضلاً عن لائحة احتياطات أمنية واردة على شاكلة تعليمات وإرشادات. إلا أن كل هذه الجوانب الأمنية لا قيمة لها ما لم يمتلك العضو مسلكاً جهادياً يتجسد في تعويد النفس على تحمل الظروف الصعبة، والتعود على كسر روتين العادات اليومية، والالتزام الدقيق في المواعيد وتنفيذ المهام، والطاعة، والصبر، والتعود على أن تكون المعرفة بقدر الحاجة فيما يتعلق بشؤون الحركة والتنظيم[٤]، والاستعداد للتضحية والشهادة «ليدركوا أن نعيم الآخرة هو النعيم وأن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[٥]، باعتبار المجتمع الجاهلي القائم هو أشبه بالجحيم والعذاب اليومي للمؤمن، و«إن هذه الدنيا بكل أطايبها لا تساوي عند الله جناح بعوضة.. وعليهم أن يدركوا أنهم ميتون شاؤوا أم أبوا»[٦]. هذا النوع من التربية يفضي إلى إنشاء شخصية انفصامية، تعيش في مجتمعاتها، لكنها تكره الحياة، وتحرص على الموت طلباً للشهادة، ولا توضح هذه التربية أن هذا في مواجهة العدو الغاصب الصهيوني، بل المشكلة أنها تعمم بشكل ملتبس، لتشمل أنظمة "الجاهلية" حيث يسود الكفر ولا تطبق الشريعة، بل تشمل أعداء الحركة الإسلامية وبالتالي أعداء الجماعة الإسلامية، التي تغدو ممثلة للإسلام ودعوته، وتفضي الخصومة معها إلى خصومة وعداوة مع الإسلام ذاته.

في التربية التنظيمية للجماعة تحذير من الوقوع في أسر المحلية أو الإقليمية في العمل الإسلامي الذي هو عالمي بطبيعته، ولا يقبل التعايش مع الأنظمة الوضعية ومشاركتها الحكم[٧]، وبالتالي هو يرفض ما يسميه "اختلاط المفاهيم". فبعض الناس «يجيزون لأنفسهم الخلط بين القومية والإسلام، وبين العروبة والإسلام، وحتى بين الاشتراكية والإسلام أو بين الديموقراطية والإسلام.. فهذه مقولات لا تتسم بالمبدئية وهي مرفوضة من وجهة نظرنا الشرعية»[٨]. يخلص من هذه المقارنة إلى التحذير من الخلط بين المبدئية والمرحلية، حيث يجيز البعض لأنفسهم منافقة الحكام ومسايرة الطغاة.. «فالمرحلية لا تعني الخروج عن أي مبدأ من مبادئ الإسلام ولا تعني قط

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ١٣٣ - ١٣٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ١١٩، انظر أيضاً ص ٨٨.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٧) المرجع نفسه، ص ١٤٧.
(٨) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

مسايرة الجاهلية في حد من حدود الله، ولا تعني إخفاء الأهداف، إنها قد تعني إخفاء خطة العمل ووسائلها وأساليبها، .. إنها تعني التدرج في الخطوات، ضمن الدائرة المبدئية وليس خارجها»[1].

وتربط الجماعة مسألة التنظيم بموضوع القيادة، وتكاد الثانية تطغى على الأولى، فالقائد في الإسلام كما يرى يكن «يلي الأحكام الشرعية، ويحتكم إليها. فهو المؤتمن على مصلحة الأمة ورعاية كل شؤونها الدينية والدنيوية، فإن لم يكن جديراً بولاية شؤون الأمة الدنيوية فكيف يكون مؤتمناً على ولاية أمورها الدينية وهي الأخطر والأكبر»[2]. واختيار القائد والأمير المسؤول مهمة جماعية، وعندما يتم اختياره، يلزم أن يكون الحكم في المفاضلة بين الآراء، لا أن يكون رأيه كرأي غيره سواء بسواء، لأن المبدأ هو السمع والطاعة للقائد[3]. والقيادة في الإسلام كما ترى الجماعة فردية «ولا يمكن أن تكون موزعة على مجموعة، لأن توزيعها من شأنه أن يضعفها ويضيّعها، وهذا ما يحدث لدى اتخاذ القرارات على الطريقة الغربية والمسماة ديموقراطية بالتصويت، حيث تضيع المسؤوليات»[4]. ويتساءل يكن مبرراً: كيف يمكن عقلاً وشرعاً أن يتحمل إنسان مسؤولية تنفيذ قرار واعتماد سياسة غير مقتنع بها؟ وكيف يمكن لقائد أن يقود إن كان رأيه ورأي مخالفيه سواء؟ وبما أن القيادة في الإسلام هي السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق أحكام الإسلام، كما هو شأن الحركة الإسلامية في المرحلة الحاضرة، وهذا بدون شك أمر من أمور الله، وبذلك تصبح طاعة الأخ المسلم لها طاعة لله وعصيانها عصيان الله[5].

يقوم البناء التنظيمي على مبدأ "الأسر" المعمول به لدى جماعة الإخوان المسلمين. والأسر هي الخلايا أو الأطر القاعدية للجماعة. وهي تعقد مؤتمراً كل سنتين وتجري انتخابات، حيث ينتخب مجلس شورى، بدوره ينتخب رئيس له، وأميناً عاماً للجماعة، يقوم بدوره باختيار المكتب السياسي وتعيين رئيس له، كما له الحق بتعيين عدد من الأعضاء في مجلس الشورى غير منتخبين. ولكل منطقة مجلس شورى منتخب ومكاتب إدارية. وقد شغل منصب الأمين العام الداعية فتحي يكن منذ تأسيس الجماعة وحتى انتخابه عضواً في البرلمان اللبناني عام ١٩٩٢، حيث استقال من الأمانة

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٢) فتحي يكن، **نحو صحوة إسلامية**، م. س، ص ٢٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

(٥) فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، م. س، ص ٨٥.

العامة بعدها إثر خلافات داخلية وانتخب خلفاً له الشيخ فيصل مولوي. ولا يزال يشغل هذا المنصب بعد أن أعيد انتخابه لولاية جديدة أيضاً عام ٢٠٠٤.

٣ ـ الجماعة والسياسة، من الموقف إلى الدور

منذ تأسيسها وللجماعة الإسلامية مواقف معلنة من القضايا الأساسية على المستوى الإسلامي العام وعلى المستوى المحلي اللبناني. وقد احتلت قضية فلسطين موقعاً مهمّاً في هذا المجال، فأرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وتحريرها من الاحتلال الصهيوني اليهودي فرض عين على كل مسلم ومسلمة. وقد أعلنت الجماعة مواقف رافضة لكل مشاريع التسوية والصلح مع العدو وتقول بالجهاد سبيلاً للتحرير. ولا ترى الجماعة الإسلامية من حل عادل ونهائي لهذه القضية سوى الحل الإسلامي، ذلك أن الحرب التي يشنّها اليهود على بلاد الإسلام هي حرب دينية، والمواجهة العربية، بما فيها العمليات الفدائية، ليست إلا هواية واحترافاً، وليس بمقدرة الهاوي والمحترف أن يثبت في حرب مصيرية تخوضها إسرائيل ومن ورائها اليهودية العالمية بكل شراسة وتصميم.. لبعث مملكة يهوذا وإقامة هيكل سليمان. ويخلص يكن إلى أن القضية الفلسطينية لن تأخذ حجمها الطبيعي، إلا عندما تمتلك محتوى عقائدياً يحوّل الأمة إلى جيش تحرير، ويحوّل البلاد كل البلاد إلى معسكر كبير، ينقل القضية الفلسطينية من الإطار الوطني والقومي، وحتى العربي، إلى الإطار الإسلامي الكبير، ويجعل الحرب على إسرائيل حرباً مقدسة تفرضها العقيدة ويمليها الدين[1]. هذا الموقف الداعي إلى أسلمة الصراع يبدو منسجماً مع الموقف العام للإسلاميين وتياراتهم المختلفة، والذي يبقى في حدود المواقف المبدئية العامة الهادفة إلى إبراء الذمة حسب المصطلحات الإسلامية.

على المستوى اللبناني شاركت الجماعة، رغم أنها كانت لا تزال طرية العود حينها، فيما عرف بثورة ١٩٥٨ والتي انطلقت في التاسع من أيار/مايو من ذلك العام من مدينة طرابلس، إثر مظاهرات شعبية ضد سياسة الارتماء في أحضان الغرب وضد مشروع أيزنهاور وحلف بغداد الذي سار بركابه آنذاك رئيس الجمهورية اللبنانية كميل شمعون. أنشأت الجماعة يومها مكاتب للتطوع في طرابلس للتدريب على القتال، ونجحت في اليوم الرابع لقيام الثورة في إنشاء إذاعة بدأت البث باسم «إذاعة صوت لبنان الحر»، وعند نزول الأسطول السادس الأميركي على الأراضي اللبنانية استحدثت

(١) علي لاغا، **فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان**، مؤسسة الرسالة، د. ت، ص ص ١٨٤ ـ ٢٠٢.

برنامجاً خاصاً باللغة الإنكليزية، وبقيت الإذاعة تعمل حتى ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٨.

وعند إعلان الوحدة المصرية ـ السورية، جاهرت الجماعة بتأييدها ورأت فيها طريقاً إلى الوحدة الإسلامية على الرغم من تعاطفها مع الإخوان المسلمين في مصر الذين اتخذوا موقفاً عدائياً من النظام الناصري. وأقامت عدة مهرجانات وأصدرت مجموعة من البيانات احتفالاً بالوحدة العربية، ولم تكن الثورة الجزائرية بعيدة عن اهتمامات الجماعة التي محضتها تأييدها وقامت بحملات التضامن معها، كذلك أيدت ثورة الرابع عشر من تموز/ يوليو ١٩٥٨ في العراق والتي أطاحت بحكم نوري السعيد المرتبط بالأحلاف الغربية، إلا أنها عارضت حكم عبد الكريم قاسم الذي رأت فيه اتجاهاً شيوعياً معادياً للإسلام، لا سيما بعد أن تعرضت الجماعات الإسلامية في العراق للقمع والاضطهاد[١].

إلا أن هذه المواقف وغيرها لم تخلق حضوراً شعبياً للجماعة، فقد كان التيار الناصري في أوج قوته ومدّه، ولم يكن سهلاً على أية قوة سياسية أن تقف متفرجة من دون أن تواكب ما يجري على ساحة الأمة، إلى أن حدثت هزيمة ١٩٦٧، حيث بدا للإسلاميين واليساريين على حد سواء، إمكانية وراثة التيار الشعبي الذي استقطبته الناصرية طيلة ما يقارب العقدين.

وكان لانفجار الأوضاع في لبنان والتي بدأت مؤشراتها قبل العام ١٩٧٥ دور مركزي في دفع الجماعة نحو الخوض في السياسة اللبنانية وتفاصيلها.

أ) الجماعة الإسلامية ولبنان الساحة أم الوطن:

كان الاتجاه نحو التلبنن بطيئاً لدى الجماعة، فقد كان الأمر يتطلب قدراً من التسييس لم تكن الجماعة قد أعدت نفسها له، في ساحة متفجرة طالت المدن والقرى التي تحولت في الكثير من الأحيان إلى ساحات اقتتال وخطوط تماس سياسية وعسكرية. طرح هذا الواقع إشكاليات سياسية جديدة أمام الجماعة، كان عليها أن توازن بين الطرح المبدئي العقائدي الذي تلتزمه والقاضي بالسعي لقيام الدولة الإسلامية، والطرح المرحلي الإسلامي الذي يقتضي القبول بإصلاحات ترقيعية للنظام اللبناني. كانت الجماعة لا تزال تتبنى منطق "المفاصلة" الذي قال به سيد قطب، والذي يطرح اصطفافاً إسلامياً عقائدياً في مواجهة الأنظمة "الجاهلية"، يقوم على المفاصلة مع هذه الأنظمة والسعي إلى تقويضها. بين المنطق الإصلاحي الذي يقضي بالمشاركة، والمنطق الثوري الانقلابي الذي يقضي بالمفاصلة، عاشت الجماعة مرحلة تجاذب وانشطار

(١) فتحي يكن، مقابلة مع جريدة **الديار**، ٦/ ١١/ ١٩٩٨.

سياسي، ما لبثت أن تجاوزته بمواقف براغماتية ميّزت خطها السياسي منذ أخذت السير على طريق التلبنن. ويلخص يكن هذه السياسة على الشكل التالي:

ـ إن الواقع اللبناني التعددي "الحضارات" والانتماءات الحزبية والطائفية لا يعتبر في حدوده هذه، أرضية صالحة لقيام أي حكم عقائدي، سواء كان إسلامياً أم نصرانياً أم يسارياً.

ـ إن الواقع اللبناني من حيث بنيته البشرية والاقتصادية ليست فيه مقومات الدولة، فكيف إذا كانت عقائدية.

ـ إن هذا الواقع يفرض أن يكون العمل الإسلامي كله في حدود الساحة اللبنانية مرحلياً، بمعنى أن الساحة اللبنانية بوضعها الحاضر وبمواصفاتها هذه لا تصلح لتحقيق الهدف الرئيسي من العمل الإسلامي والذي يتمثل بقيام دولة إسلامية.

ـ إن هذا لا يعني أن العمل الإسلامي في لبنان معفى من التزاماته المبدئية، بل إنه يجب أن يضع عمله المرحلي في خدمة الأهداف.

فالمحافظة على وحدة لبنان هدف مرحلي يخدم المصلحة الإسلامية العليا، لأن التقسيم سيزرع في قلب الأمة دويلات عنصرية وطائفية، وتحقيق التوازن الطائفي في الحكم والإدارة ستنقل المسلمين من موطن الضعف إلى موطن القوة، وتحقيق التوازن في الجيش سيحول دون استغلاله الفئوي، وصون الحياة اللبنانية من عوامل الانحراف الخلقي والتخريب الفكري، وتفاقم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها يجب أن يستفاد منها كأدلة وشواهد حية على إخفاق وفشل الأنظمة الوضعية[١].

وتميز الجماعة الإسلامية في ردها على الرافضين من الإسلاميين لمطلب "المشاركة المتوازنة" الذي تتبناه، بين مشاركة المسلمين ومشاركة الإسلام، معتبرة أن هؤلاء يخلطون بينهما، ويقول يكن: «إن مطلب الإسلام أن يحكم الإسلام من خلال منهجه وتشريعه دونما مشاركة لمنهج أو تشريع آخر.. وهذا أمر اعتقادي لا يجوز التهاون فيه أو تعديله أو تغييره، ولا بد لتحقيقه من تغيير كل الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها المجتمع والدولة والنظام، وبالتالي ليس مطلوباً من الإسلام والإسلاميين تلمس الحلول للمشكلات التي أفرزتها النظم الوضعية، لأن هذا يعين هذه النظم على البقاء والاستمرار، في حين أن الإسلام حريص على تعرية هذه النظم لتتكشف على حقيقتها وتتبين مساوءها، ليكون ذلك دليلاً على بطلانها وزيفها ومبرراً لنقضها وطرح الإسلام مكانها. إلا أن الإسلام لا يفرض على المسلمين أن يظلوا في أنظمة الكفر مظلومين مسحوقين إن استطاعوا أن يرفعوا الظلم أو بعضه عنهم، طالما لم تقم الدولة

(١) فتحي يكن، **أبجديات**...، م. س، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.

التي يهاجرون إليها وبها يحتمون، كما أنه لا يفرض عليهم أن يبقوا مستضعفين إن كان بإمكانهم أن يتلمسوا أسباب القوة والمنعة، بل إن الإسلام يفرض عليهم أن يعدوا ما وسعهم الإعداد، وأن يحتلوا في الواقع الجاهلي من مراكز القوى ما استطاعوا، لأن ذلك مما يساعدهم على تحقيق ما يريدون.. ويجب أن لا يعني هذا اعترافهم بهذه النظم أو رضاهم عنها بالضرورة أو تقاعسهم عن العمل لتغييرها»[1]. في هذا النص الطويل الذي اقتبسناه نفس براغماتي واضح يحاول أن يخرج من الإشكال النظري المبدئي الذي وضعت الجماعة نفسها فيه، بل إن الأمر يتضح أكثر حين يتابع قوله «إنه من الغباء أن ندع الآخرين ينالون حصة الأسد في كل شأن ثم نرضى ونستكين، بل إن من الخيانة للإسلام أن نفعل ذلك، والإسلام اليوم في حرب غير متكافئة مع الجاهلية في كل مكان، والحرب خدعة، وما لا يؤخذ كله في الحرب لا يترك جلّه»[2]. ويخلص إلى أن تفرد غير المسلمين في السلطة لا يعني فقط زوال المسلمين، وإنما يعني كذلك زوال الإسلام واستئصاله، كما يعني انحسار الوجود الإسلامي الحركي عن معترك الصراع في لبنان.

ب) الجماعة في الحرب:

تنطلق الجماعة في نظرتها إلى الحرب الأهلية في لبنان بأنها كانت مؤامرة بشعة «لا مصلحة للنصارى ولا للمسلمين فيها، ولا لليسار ولا لليمين، على الرغم من أن بعض هذه التيارات استعملت أدوات لتنفيذ المؤامرة التي وصلت إلى معظم أغراضها»[3]. وهي ترى أن سببين رئيسيين ساهما في تأجيجها: الأول فلسطيني ويتمثل بمحاولة ضرب المقاومة الفلسطينية التي اتخذت من لبنان مجالاً حيوياً لنشاطها الأمر الذي دفع إسرائيل ومعها أميركا لتفجير الساحة اللبنانية لإنهاك المقاومة وإسقاط الكيان اللبناني القائم على التعايش بين الأديان كنموذج للشعار الذي تدعو إليه منظمة التحرير الفلسطينية بقيام دولة ديموقراطية تتعايش فيها الأديان الثلاثة في فلسطين، كبديل للكيان الصهيوني العنصري اليهودي[4].

إلا أن ما تتوقف عنده الجماعة تفصيلاً هو السبب الثاني والذي تضعه تحت عنوان «الظلامات الإسلامية في لبنان» والتي تتمثل بالتمييز الطائفي، فالمسلم في لبنان وحتى المسيحي من غير الموارنة يشعر أنه مواطن من الدرجة الثانية أو الثالثة. ذلك أن

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.
(٣) **الجماعة الإسلامية في الأزمة اللبنانية**، كتيب صادر عن أمانة الإعلام في الجماعة، د. ت، ص ٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤.

وظائف الدولة الرئيسية ومواقع الحكم الأساسية كانت حكراً على الموارنة كما تتوقف عند الاختلال الدستوري الفاضح: «فرئيس الجمهورية (الماروني)، بنص الدستور، هو رئيس السلطة الإجرائية، وهو يعين الوزراء ويقيلهم، ويعين من بينهم رئيساً، وهو يحل مجلس النواب، ويعقد المعاهدات، وهو المسؤول الأعلى عن الجيش، ومع كل ذلك فهو غير مسؤول أمام أي جهة برلمانية أو قضائية.. فهو يتصرف بكل شؤون الحكم بلا تبعة ولا مسؤولية أمام أي جهة. بينما رئيس الوزراء (السني)، المجرد من أي صلاحية دستورية، هو الذي يمثل أمام مجلس النواب ويتلقى الحساب العسير»[1]. تعتبر الجماعة أن هذا الغبن اللاحق بالمسلمين والتسلط الذي يمارسه سواهم بحجة أنهم يمثلون غالبية السكان، مرفوض وواهم، وتطالب باعتماد أحد حلين: الأول إلغاء الطائفية السياسية والامتيازات الطائفية، والثاني إجراء إحصاء جديد تتضح فيه نسب الطوائف الحقيقية بحيث يجرى على أساسه التوزيع العادل[2]. هذه هي الأسباب التي أدت إلى إشعال المؤامرة في لبنان والتي كانت أداتها الفئات "الانعزالية الصليبية"[3].

وما إن اندلعت شرارة الحرب إلا وأعلنت الجماعة عن «دخولها المعركة العسكرية إلى جانب المقاومة الفلسطينية والفصائل الوطنية بغية درء خطر الهجمة الانعزالية المدعمة من العنصرية الإسرائيلية الباغية. وقد أنشأت الجماعة الإسلامية لهذه الغاية جهازاً عسكرياً عرف باسم "المجاهدون" امتد على طول الساحة اللبنانية.. وبلغ عدد مراكزه في المناطق الإسلامية حوالى عشرين مركزاً»[4]. واستهدف عملهم العسكري:

١ ـ إقامة حزام دفاعي حول مناطق التماس في طرابلس والضنية حيث تمكّنوا بالاشتراك مع باقي الفصائل من «تطهير طرابلس وضواحيها من وجود المردة و"الصليبيين" ومن ثم القضاء على تحصيناتهم ولا سيما قلعة الآباء الكرمليين»[5].

٢ ـ دعم ومساندة حركة جيش لبنان العربي وتدعيم هذه الظاهرة التي أكدت عملياً وجوب تحرير المؤسسة العسكرية من الاحتكار الطائفي الماروني.

٣ ـ وبالإضافة إلى عمليات التدريب التي شملت حوالى خمسة آلاف شاب بالإضافة إلى مئات الفتيات، أعلنت الجماعة عن سقوط ثلاثة عشر شهيداً في المواجهات في طرابلس وبيروت[6]، عدا عن حماية الممتلكات والأعراض من الأعمال الطائفية الحاقدة بغض النظر عن الانتماء الطائفي لأصحابها.

على الصعيد السياسي تعاونت الجماعة خلال مراحل الحرب الأولى مع الحركة

(١) المرجع نفسه، ص ص ٧ ـ ٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٤.
(٦) المرجع نفسه، ص ص ١٥ ـ ١٦.

الوطنية والأحزاب اليسارية، وكان من ثمار هذا التعاون أن اتخذت الحركة الوطنية في الشمال اسم «تجمع الأحزاب الوطنية والهيئات الإسلامية»، وكان هذا تمييزاً ضرورياً يشير إلى رفض البرنامج المرحلي الذي طرحته الحركة الوطنية والذي يدعو إلى العلمنة الكاملة. وقد «خاضت الجماعة الإسلامية معركة مبدئية مع العلمانية الملحدة على امتداد الساحة اللبنانية»، لكنها عملياً كانت على تنسيق متكامل مع الحركة الوطنية صاحبة هذا المشروع في برنامجها الشهير حينها، وكانت تبرر ذلك بأن ظروف المعركة القائمة تفرض تدعيم هذا التعاون لتفويت الفرصة وعدم فتح أي ثغرة ينفذ منها الطرف الانعزالي[1]. وقد حددت الجماعة قاعدة استراتيجية أعلنت التزامها بها، وهي «أن ما يؤخذ بالسلم لا نأخذه بالحرب، وما يمكن أن تحققه الكلمة لا نعمد إلى تحقيقه بالقذيفة»[2].

وقد اعتمدت الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة برنامجاً من عشر نقاط:

١ ـ تعديل الدستور اللبناني ليأتي متوازناً من حيث الصلاحيات ومسؤولية السلطة التنفيذية، فلا صلاحية إلا ويجب أن تصحبها تبعة.

٢ ـ إلغاء الطائفية السياسية على كل المستويات وتحقيق العدالة الطائفية بعد إجراء إحصاء سكاني جديد.

٣ ـ وضع قانون جديد للجنسية بحيث تمنح لكل من يستحقها على الأرض اللبنانية.

٤ ـ اعتماد خطة دفاعية بالتنسيق مع الدول العربية والمقاومة الفلسطينية للمحافظة على الجنوب والإسهام في الجهد العربي المشترك.

٥ ـ وضع قانون جديد وعصري للجيش ينقذ المؤسسة العسكرية من التحكم الفئوي والطائفي.

٦ ـ اعتماد التخطيط لاقتصاد علمي يخرج البلد من كونه مصرفاً وفندقاً ومنتجعاً للعابثين، وبناء صناعة وطنية ودعم الزراعة.

٧ ـ تأمين التعليم المجاني وتوحيد البرامج المدرسية.

٨ ـ الحيلولة دون أي خطوة تقسيمية.

٩ ـ عودة جميع المهجرين إلى مناطقهم وإعادة بناء المناطق المتضررة[3].

١٠ ـ قيام حوار بناء يواجه المشاكل على أساس من الموضوعية والمصارحة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٣٢ ـ ٣٥.

وقد أصدر فتحي يكن كتابه **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي** عام ١٩٧٩ يعالج فيه الإشكاليات الأساسية التي عملت على تفجير الساحة اللبنانية من منظور إسلامي، ويمكن اعتبار هذا الكتاب أول وثيقة إسلامية حركية لبنانية للجماعة بهذا التوسع والشمول. وهو ينطلق من أن «الكيان اللبناني قام بإرادة استعمارية ليواجه في تاريخه القصير عشرات الفتن والكوارث لأنه في الواقع يفقد مبررات الحياة ككيان منفصل»[1]. يناقش يكن تركيبة البنية اللبنانية ومختلف الآراء في خلفيات الحرب اللبنانية والحلول المطروحة، وصولاً إلى الحل من منظور إسلامي والذي يرتكز على الأفكار التالية:

ـ خلفية الأزمة اللبنانية تثبت فشل النظم الوضعية وعجزها عن تحقيق الأمن والاستقرار والكفاية والعدل والحرية للإنسان. وهذا ينطبق على لبنان وكل دول الأرض التي تحتكم إلى شرائع ودساتير وضعية[2].

ـ أن يكون الحكم للإسلام، فهذا لا يعني أن يكون طائفياً أبداً.. إننا حين نطرح الإسلام بأنه السبيل الوحيد لإنقاذ لبنان وغير لبنان، لا نفعل ذلك بفعل حسّ طائفي، وإنما بفعل تمسكنا بالحق والعدل والحب والخير لكل الناس[3].

ـ التشريع الإسلامي يضمن حقوق أهل الذمة، بدءاً بحق الحياة، وحق العقيدة، وحق العبادة، وحق اختيار القانون الذي يحكم به، والحقوق الاجتماعية المتعددة كحق المساواة وتقلد الوظائف والقضاء والمواطنية أو الحقوق الاقتصادية كحق تأمين العمل والتأمين الاجتماعي عند الفقر والمرض وحق التملك[4].

ـ وبما أن الدين المسيحي ليس فيه قوانين وأنظمة للحكم والسياسة، فهذا يعني أن الحكم إما أن يكون مستورداً يعتمد دساتير وضعية، أو نابعاً من الداخل عربياً إسلامياً. ولو أن إخواننا المسيحيين حين يعارضون أن يحكموا بالإسلام سيحكمون بنظام مسيحي لكان لهم الحق في ذلك، ولكن طالما أنهم في جميع الأحوال سيحكمون بدستور غير مسيحي، أصبح من الضروري مراعاة أن الدستور الإسلامي دستور ارتضته الأكثرية العربية المسلمة وكل أنظمة العالم تخضع لحكم الأكثرية[5].

ـ أما قضية الجزية فهي ضريبة مقابل دفاع الدولة عنهم، وتُرفع عنهم إذا ما أرادوا

---

(١) فتحي يكن، **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي**، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٧٩، ص ١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ١٣٠ ـ ١٣٣.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

أن يحاربوا مع المسلمين لحماية الوطن الذي يعيشون فيه، والجزية تفرض على كل مسلم يتأخر عن تأدية واجبه في الدفاع عن الوطن. والجزية التي يدفعها المسيحي إنما تقابل الزكاة التي يدفعها المسلم، وكلاهما يهدفان إلى المساهمة في نفقات التأمين الاجتماعي الذي تؤمنه الدولة الإسلامية لجميع المواطنين من دون تمييز. أما رئاسة الدولة فيجب أن تكون بين الأكثرية»[1].

يختتم يكن كتابه بخلاصة كبرى: «نحن حين نطرح الإسلام كبديل، ليس عن النظام اللبناني فحسب وإنما عن الأنظمة التي تحكم هذه البلاد جمعاء، لأنها جميعاً أنظمة مخالفة لفطرة الكون والإنسان والحياة، وغير قادرة على استيعاب مشاكل الإنسان والحياة»[2]. . وفي «ضوء هذه المعطيات نرى ـ كخطوة أولى ـ أن الحل الذي يمكن أن يفتت التناقضات المتأصلة في الكيان اللبناني هو أن يندمج في كيان أكبر منه، وأن يعود إلى ما كان عليه قبل عام ١٩٢٠، جزءاً من بلاد الشام، وإن كان لا يغيب عن البال ما يعترض هذا الحل من عقبات. . إلا أن هذا المشروع قادر على وضع حل نهائي للمسألة اللبنانية. . وسيبقى ما عداه ترقيعات لا تزيد الطين إلا بلة»[3]. بهذه الفقرة المعبِّرة يختصر يكن الحل الإسلامي ويختتم كتابه ملتقياً بذلك مع الحل الذي يطرحه حزب التحرير علناً، والعديد من الأحزاب القومية ضمناً.

ج) الجماعة في السلم

مع بداية التسعينات أخذت الجماعة الإسلامية تطور أطروحتها السياسية اللبنانية باتجاه التكيف مع المعطيات والمتغيرات. وكان وراء هذه المرونة السياسية عدة أسباب أهمها:

١ ـ توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ وهو الاتفاق الذي أحيا النظام السياسي اللبناني على قاعدة الديموقراطية التوافقية بين مختلف الطوائف والمذاهب وهو بالتالي قطع الطريق على المشاريع الطوائفية المتداولة ومنها ما يخص الحركة الإسلامية عموماً والمتعلق بإقامة دولة إسلامية في لبنان، وهو الحلم الذي أغرى البعض من الإسلاميين.

٢ ـ الموقف الإقليمي والدولي، وتحديداً الموقف السوري الذي أوكل إليه رعاية تنفيذ اتفاق الطائف وإعادة بناء مؤسسات الدولة اللبنانية، وللإسلاميين تجربة تذكرهم بالثمن الفادح للخصومة مع سوريا والذي دفعوه في طرابلس عام ١٩٨٥ حين تمردوا على السياسة السورية.

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

٣ ـ تغيّر المناخ السياسي في إيران عقب وفاة آية اللّه الخميني عام ١٩٨٩، وما نتج عنه مع وصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة من أفول نجم الأجنحة الثورية لكل من حجة الإسلام علي أكبر محتشمي والشيخ حسن خروبي اللذين أديا الدور الأكبر في الثمانينات في تصدير الثورة الإسلامية ودعم الحركات الإسلامية في العالم بما فيها لبنان، والسياسة البراغماتية التصالحية التي اتخذتها حكومة رفسنجاني مع الدول العربية والإسلامية، بما فيها لبنان الذي كان يحظى بالرعاية السورية الهادفة لتطبيق اتفاق الطائف وقيام مؤسسات الدولة.

انخرطت الجماعة في مشروع الدولة، ويمكن تلمس بداية هذا الانخراط في بيانات وكتابات قادة الجماعة، وأخذ يكن يطور أطروحته بهذا الاتجاه منذ ذلك الحين متحدثاً عن "فقه التمكين"، والمقصود به حسب تعريفه «بلوغ حال من النصر، وامتلاك قدر من القوة، وحيازة شيء من السلطة والسلطان وتأييد الجماهير والأنصار والأتباع. وهو لون من ألوان الترسيخ في الأرض وعلو الشأن»[1]. ويحدد يكن مواقع التمكين: «التي يفترض بالإسلاميين أن يتقدموا نحوها ليطرحوا مشروعهم من خلالها، ابتداء بالموقع الأصغر وانتهاء بالموقع الأكبر. . . ذلك أن بلوغ الحكم لا يمكن أن يكون من خلال قفزة في الهواء، ومن غير تدرج ومرحلية، تنقل الإسلاميين من قاعدة الهرم إلى قمته»[2]. والمواقع هذه تبدأ بالمختار والبلدية والنقابة وصولاً إلى الموقع النيابي حيث القرار التشريعي، وانتهاء بالموقع التنفيذي الذي يعتبر رأس الهرم في الهيكلية الرسمية، «وبلوغ هذا الموقع يتطلب تحضيرات شتى لا يتسع الكلام عنها في هذا المجال»[3].

ورغم هذا الطرح التجديدي من حيث الشكل، إلا أنه كما يلاحظ طرح براغماتي عملاني لم يواكبه اجتهاد نظري في قضايا الشورى والديموقراطية والتعددية السياسية وإشكالية قبول الآخر ومفهوم الدولة المدنية وقضية المواطنة، خاصة في مجتمع متعدد ومتنوع طائفياً كالمجتمع اللبناني. إلا أن هذا الطرح شكل تحولاً مهمّاً على الصعيد الفكري والسياسي، فالجماعة التي تعارض النظم الوضعية الفاسدة حكماً لكونها وضعية فقط، وتطرح البديل الإسلامي والنظام الإلهي ذا المنهج الرباني، والذي يتعارض كلية مع أي عنصر من عناصر النظم الوضعية، وهذا النظام أو البديل لا يتحقق إلا بواسطة البشر، لذلك لا بد من "طليعة" فاضلة تقيم حكم الله في الأرض، والجماعة تقدم نفسها كطليعة حاملة لهذا المشروع، وهي لطالما أعلنت أن مهمة العمل الإسلامي هي

(١) فتحي يكن، **نحو صحوة إسلامية**. . .، م. س، ص ٢٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

تهيئة الطاقات والإمكانات الكفيلة بإزالة حكم "الطاغوت" وإقامة حكم الله مكانه، وليست معنية في تلمس الحلول لمشكلات المجتمعات الجاهلية الوضعية على الصعد الاقتصادية والتربوية والاجتماعية والسياسية، لأن ذلك سيؤدي بصورة حتمية إلى بقاء هذه النظم واستمرارها، ويكفي العمل الإسلامي أن يدين هذه النظم ويكشف زيفها وفسادها وأن يمتنع عن إصلاحها أو المشاركة في مؤسساتها. هذا الطرح ذو الطابع الجذري والمتسم بالرفض والقطيعة الكاملة مع النظم الوضعية، أو "المفاصلة" في لغة سيد قطب والتي بقيت الجماعة تتبناها كمفهوم إسلامي حركي، لم يكن ممكناً له أن يستمر في مرحلة ما بعد الحرب في لبنان. كان التجاذب واضحاً داخل الجماعة بين أن تبقى على هامش مشروع الدولة الوضعية التي يعاد بناؤها تحت أنظارها، أو تنخرط في هذا المشروع وتطور مقولات جديدة كالمشاركة المتوازنة وفقه التمكين وفقه المرحلة.

ومما ساعد على حسم الخيار بالمشاركة، الانفتاح الفكري والثقافة الإسلامية المتعددة المنابت والأصول لمنظّرها ومؤسسها فتحي يكن، الذي يجمع جنباً إلى جنب رؤية تمثِّل الأصول الإسلامية الصافية وتراث السلف وأفكار الإصلاحيين الكبار كجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا وحسن البنا، فضلاً عن سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، بالإضافة إلى امتلاكه لمخزون تنظيمي وتجربة غنية وتأسيسية في مجال العمل الإسلامي في لبنان، واطلاعه على مختلف التجارب السياسية والحزبية الحديثة، الإصلاحي منها والثوري. ومع ذلك يمكن ملاحظة الكثير من "التردد" و"الميوعة" في تبيان الفروق النوعية المهمّة بين فكر محمد عبده ودعوته الإسلامية الإصلاحية وفكر سيد قطب ودعوته الانقلابية الثورية، وسكوت يكن عن هذه الفروق. وغياب المقاربة الإسلامية للجماعة بين هاتين المدرستين، إنما تعكس ذلك القلق والتردد، وربما الحيرة، بين فكر "التفاصل" عند قطب ومدرسته القائلة بكفر الدولة وجاهلية المجتمع والطاعنة بإسلام المسلمين، وبين فكر "التواصل" القائل بالدعوة إلى إصلاح المجتمع والدولة وإصلاح حال المسلمين عند محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا. ويبدو أن التأخر في وعي وحسم هذه الإشكالية، ساهم في إبطاء التحولات التي تستجيب للواقع السياسي الراهن، بل ساهم في إطالة فترة التردد والحيرة في المشروع الفكري والسياسي للجماعة، وهو ما أدى إلى خروج كوادر وقيادات إسلامية عديدة من صفوف الجماعة، الأمر الذي كان يشكل نزيفاً مؤذياً لمسيرتها ونموها.

هذه الضبابية التي استمرت لفترة طويلة أدت عملياً إلى تربية عقائدية وتنظيمية تقوم على الانشطار أو التجاذب بين المدرستين، وأصبح بالتالي فكر الجماعة ينطوي على منظومة متعددة المرجعيات، تحمل إمكانات حركية وتعبوية متعارضة، يحتاج كل

منها إلى تسويغ وتبرير يستعمل النصوص وتفسيراتها بشكل متعسف في غالب الأحيان بما يخرجها عن سياقها التاريخي. هذا "الطيف" الإسلامي المتعدد، و"المرجعيات" الفكرية المتعارضة، أتاح للجماعة هامشاً واسعاً للمناورة وسمح لها باستخدام واسع للحجج والأدلة التي تستعين بها من هذا الطيف المتنوع، وتنهل بالتالي على هواها من تلك المرجعيات المختلفة ما يسعفها للتنقل بين المواقف المتشدد منها والإصلاحي وساعدها أيضاً على تغطية الممارسة البراغماتية التي تتغير مع تغير الظروف، في ساحة سياسية معقدة كالساحة اللبنانية.

د) العلاقات في الساحة الإسلامية:

وقد أولت الجماعة الإسلامية اهتماماً مميزاً للتعاون مع مختلف المؤسسات والهيئات الإسلامية في لبنان والعالم الإسلامي، فأقامت علاقة وثيقة مع رابطة العالم الإسلامي واستطاعت توظيف هذه العلاقة في الكثير من المشاريع والمؤسسات الإنسانية والتربوية التي أنشأتها. وهي لم تنقطع عن التواصل مع التنظيمات والحركات الإسلامية في كافة أنحاء العالم.

أما في لبنان فالعلاقة مع دار الفتوى تعتبر عندها من الثوابت: «فهي المرجعية الرسمية للمسلمين وهي الناطق باسمهم والمكلفة بالمحافظة على خصوصياتهم». واهتمامها بالأوقاف ينطلق من نفس الخلفية، وهو ما دفعها إلى ترشيح ثلاثة من أعضائها لعضوية مجلس الأوقاف في طرابلس عام ١٩٦١ وهم المهندس عصمت عويضة والمحامي محمد علي ضناوي والمهندس عبد الفتاح زيادة وذلك وفق بيان تضمن بنوداً إصلاحية للأوقاف. وفي العام ١٩٦٧ رشحت الجماعة اثنين من أعضائها لعضوية المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى هما الشيخ سعيد شعبان (وكان لا يزال حينها في صفوف الجماعة) والمحامي محمد علي ضناوي (الذي ترك الجماعة أواسط السبعينات ليؤسس جبهة الإنقاذ الإسلامية)، ثم تكرر الترشيح عام ١٩٧١ ففاز الضناوي بعضوية المجلس، وفي دورة أخرى بعدها فاز المهندس عبد اللّه بابتي.

كذلك اهتمت الجماعة بنسج علاقات وروابط مع الجمعيات الإسلامية المحلية ذات الطابع الخيري، ومع لجان المساجد في القرى والأحياء، بل ساهمت بفعالية في تأسيس وإنشاء العديد من هذه الجمعيات فضلاً عن المساجد. وحافظت الجماعة على صلات ودودة حتى مع القيادات التي اختارت الخروج التنظيمي من صف الجماعة لتؤسس كيانات تنظيمية مستقلة، فحركة التوحيد الإسلامية ممثلة بسعيد شعبان، وجبهة الإنقاذ الإسلامية ممثلة بأمينها العام محمد علي ضناوي، وجمعية الإصلاح الإسلامية ورئيسها الشيخ رشيد ميقاتي فضلاً عن الشيخ ماهر حمود والجمعيات والتيارات الوهابية

والسلفية وعدد كبير من الشخصيات الإسلامية، التي حافظت الجماعة على صلات الأخوة والتعاون معها، رغم أن الغالبية خرجوا من جسمها التنظيمي. هذه الشبكة الواسعة من العلاقات مع الجمعيات والروابط والمؤسسات والشخصيات ساعدت الجماعة على الفاعلية والتأثير كونها تمثل الكيان التنظيمي الأكبر والقادر على تحريك كل هذا الطيف الإسلامي السني. فشكلت الجماعة مع هؤلاء ما يعرف باسم "الهيئات الإسلامية في الشمال" والتي اعتبرها البعض الوجه الآخر للجماعة، إلا أن التوصيف الأدق هو اعتبار هذه الهيئات بمجموعها تشكل "حالة" إسلامية تحتضن التنوع الإسلامي الحركي في الشارع السني. هذه "الحالة" الفاعل السياسي فيها، والمحرك التنظيمي هو الجماعة الإسلامية، ففي المفاصل الأساسية تخرج بموقف موحّد وإن حافظ كل منها على أسلوبه وخصوصياته واستقلاليته التنظيمية والمالية بل وحتى السياسية في كثير من الأوجه.

وتسعى الجماعة إلى التنسيق الدائم مع حزب الله، وقد تم ترجمته هذا التنسيق في العديد من التحالفات الانتخابية على المستويات الطلابية والنقابية، وإلى حد ما على المستويات الانتخابية سياسياً، حيث أمكن ذلك. وللجماعة علاقة سيئة، كما هي حال معظم الهيئات الإسلامية، مع جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش). ولم يحصل أي لقاء بين الطرفين، بل كان التهجّم المتبادل بينهما القاعدة الثابتة حيث يتهم كل طرف الآخر بسلسلة من الاتهامات تصل إلى حد التكفير، عدا المبارزة الفكرية في قضايا فقهية شائكة. بقي هذا الأمر بينهما إلى أن حصل لقاء اعتبرته الصحف "تاريخياً" بين الجماعة والأحباش، إذ اجتمع فتحي يكن مع عبد اللّه الهرري وهما قطبا النزاع الشهير بين الخطين[1]. لكن خلافات الجماعة والأحباش ليست بعمق خلافات التيار السلفي والأحباش، ومع ذلك وما إن أعلن عن اللقاء وصدرت البيانات حتى صدرت ردود فعل متعددة، من داخل الجماعة ومن الأوساط القريبة منها، أهمها أن القيادة الرسمية للجماعة ممثلة بالأمين العام فيصل مولوي لم تنظر بعين الارتياح إلى مثل هذا اللقاء، خاصة وأن البيان الصادر عن الأحباش إثر اللقاء أشار بوضوح إلى الأفكار المتطرفة والمناهج الفاسدة التي كان سيد قطب من أبرز قادتها، وأن اللقاء بغض النظر عن صدق النوايا بين الطرفين كان مهماً في تبيان مخاطر هذه الأفكار الهدامة. أما البيان الصادر عن يكن إثر اللقاء فكان عاماً إذ اعتبره مبادرة من محبين تأتي في إطار الانفتاح الإسلامي. إلا أنه بعد أسبوع صرّح في جريدة **الأمان** بما يفيد الدفاع عن المولوي في مواجهة الهجمة التي تعرض لها من الأحباش، ثم دافع عن سيد قطب، كرد على البيان

(١) انظر: **السفير** في ١٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤، العدد (٩٨٩٨).

الصادر عن الأحباش إثر اللقاء، مما أعاد السجال بين الطرفين من جديد، خاصة وأن يكن لم يجد بداً من التضامن مع زملائه وإخوته، ولم يكن مستعداً للانقلاب على ما كتبه طيلة السنين الماضية بسهولة، لذلك عاد إلى اتهام الأحباش بأن فكرهم «مخالف لما أجمع عليه السلف الصالح وعدول هذه الأمة وفقهاؤها»، مما أعاد الخلاف إلى نقطة الصفر من جديد، خصوصاً بعد صدور البيان التصعيدي والهجومي من قبل الأحباش كرد على تلك التصريحات[1].

٤ ـ الجماعة في امتحان الانتخابات

نلمس بوضوح الصياغة القطبية والمودودية في طروحات فتحي يكن والجماعة التي تنتمي إلى السبعينات وتغطي غالبية سنوات الثمانينات، إلا أن المعطيات والمتغيرات الحادثة في التسعينات، كما ذكرنا سابقاً، دفعت الجماعة إلى تغيير اللغة السياسية وإكثار الحديث عن فقه "الضرورة و"المرحلة" وفقه "التمكين"، والذي توّج في إقرارهم المشاركة بالحياة السياسية والانتخابات النيابية عام ١٩٩٢، وهي المشاركة التي لم تترافق مع مراجعة نقدية وفكرية علنية للطروحات السابقة القائلة بكفر الأنظمة الوضعية وجاهلية المجتمع. وعلى الرغم من أن الجماعة سبق وشاركت في الانتخابات النيابية عام ١٩٧٢ في طرابلس بترشيح المحامي محمد علي الضناوي والذي حقق نتائج لم تعكس حضوراً قوياً للجماعة، إلا أن مشاركتها في الانتخابات الأولى بعد الطائف كانت تحتاج إلى تبرير في مواجهة خصوم إسلاميين من تشكيلات صغيرة متكاثرة ومتنامية أخذت عليهم «المشاركة في نظام الكفر والجاهلية».

أصدرت الجماعة الإسلامية لائحتها الدفاعية، طرحت فيها المبررات الشرعية الإسلامية لهذا التحول والمشاركة في الانتخابات[2]. وهذه الوثيقة تناقش وتفند الحجج التي يستند إليها الرافضون والمانعون من المشاركة في المجالس النيابية. تستعرض الوثيقة ستة أدلة شرعية لهؤلاء وترد عليها تفصيلاً، وهي أدلة يغلب عليها المنطق النقلي أولاً ثم العقلي، أي أنها تعتمد اللغة الدينية وليس اللغة السياسية.

تبدأ الوثيقة باستعراض الآيات القرآنية التي يستند إليها الرافضون، ومنها (الآيات

(١) انظر موقع الأحباش على الإنترنت: www.aicp.org.

(٢) المبررات الشرعية لخوض المعركة الانتخابية، بيان صادر عن المجلس العلمي في الجماعة الإسلامية (٩ آب ١٩٩٢). ومنشور أيضاً في ملحق كتاب فتحي يكن: **أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان**، صادر عن دار المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق ومؤسسة الرسالة، طرابلس ـ لبنان، ١٩٩٦، ص ١٧٩.

في سورة النساء ١٤٠ والأنعام ٦٨ وهود ١١٣ والإسراء ٧٣) والعودة إلى كتب التفسير المعتبرة، وتخلص الجماعة إلى إبطال الدليل القرآني الذي اعتمده الرافضون، بل تستخرج تفسيراً من نفس الآيات يبيح ويسمح بالمشاركة. وفي الرد على اعتبار أن هذه المشاركة «تعتبر من نوع المشاركة في الأنظمة الكافرة وتؤدي إلى تمييع قضية الحكم بما أنزل الله»، تقول الجماعة في بيانها أو لائحتها الدفاعية «إن الدخول في المجالس النيابية لا يمكن أن يعتبر مشاركة في الأنظمة الكافرة لأن هذه المجالس وكيلة عن الشعب. والمسلم جزء من هذا الشعب، فهو يشارك الأمة في حياتها وقضاياها مشاركة إجبارية. فلِمَ لا يشارك في مجالس تمثيلها حيث يمكن أن يقوم بواجب الدعوة بطريقة أفضل؟... أما القول بأن هذا الدخول يميع قضية الحكم بما أنزل الله فهو أمر يصح إذا نسي النائب المسلم عقيدته على باب المجلس النيابي. أما إذا دخل إلى هناك ليرفع لواء الدعوة إلى الحكم بما أنزل الله... فأين يكون التمييع؟».

تتابع الجماعة الإسلامية مطالعتها الدفاعية بتقريرها أن الطريق النيابي «هو الطريق المتاح لتغيير الأنظمة الجاهلية بنظام إسلامي يرضي الله... وصحيح أن الأنظمة الجاهلية قادرة على إحباط أي محاولة لإقامة الحكم الإسلامي عن طريق المجالس النيابية، كما حدث في الجزائر، ولكنه الصحيح أيضاً أنه قد لا يكون أمام المسلمين إلا هذا الطريق». أما بالنسبة للقوانين المتعارضة مع الشريعة الإسلامية والتي قد تصدر عن مجلس النواب فلا يتحمل مسؤوليتها كل أعضاء المجلس، فيكفي شرعاً أن يعارض النائب الإسلامي وينكر صدور هذا القانون ويبرئ ذمته أمام الله والناس. ويخلص البيان إلى اعتبار أن المشاركة في المجالس النيابية يترتب عليها مصالح كلية رئيسية ودرء مفاسد كثيرة، بحيث إن الأصل في الأشياء الإباحة، وحيث إنه لم يرد صراحة ما يحرّم الدخول إلى «هذه المجالس النيابية أو ما يشبهها من المؤسسات الجاهلية والمنحرفة طالما أن المسلم يقوم بواجبه ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويعلن موقفه الشرعي من كل مسألة»[1]. إذن هي مؤسسات «جاهلية ومنحرفة» ومع ذلك ليس هناك ما يمنع من المشاركة فيها. والمهم في هذه المطالعة ورود فقرة من أسطر قليلة تتحدث عن «صعوبة إقامة الحكم الإسلامي الكامل في بلد متعدد الأديان والمذاهب كلبنان». يتحدث البيان عن صعوبة وليس عن استحالة، وهي تطال فقط الحكم الإسلامي "الكامل"، لذلك تدخل مفاهيم المرحلية والتدرج و«جلب المصالح الممكنة ودرء المفاسد القائمة حتى يأتي الله بأمره ويأذن ببزوغ فجر الإسلام من جديد».

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٠.

أ) اقتحام البرلمان ١٩٩٢ :

على ضوء هذه الاعتبارات اشتركت الجماعة الإسلامية في الانتخابات النيابية الأولى عام ١٩٩٢ بعد اتفاق الطائف. وأعلن بيان صادر عن الأمين العام فتحي يكن ترشيح ثمانية مرشحين جاءت نتائجهم على الشكل التالي:

المحافظة	القضاء	المرشّح	عدد الأصوات	النتيجة
الشمال	طرابلس	فتحي يكن	٤٦٣٩٣	فاز
الشمال	المنية ـ الضنية	أسعد هرموش	٣٨٢٠٨	فاز
بيروت	بيروت	زهير العبيدي	١٢٥٧٠	فاز
الجنوب	صيدا	علي الشيخ عمار	٤٤٩٧٧	لم يفز
الجنوب	العرقوب	عبد الحكيم عطوي	٩٢٦٢	لم يفز
جبل لبنان	الشوف	أنور الخطيب	٣٩٣٧	لم يفز
البقاع	بعلبك ـ الهرمل	محمد مشهور الصلح	١٨١٩	لم يفز
البقاع	البقاع الغربي	محمد سعيد صالح	٤٨٨٠	لم يفز

كانت النتائج التي حققتها الجماعة مفاجئة، خاصة وأن الاختراق حصل في العاصمة الأولى بيروت والعاصمة الثانية طرابلس، فضلاً عن مقعد الضنية ـ المنية، كذلك حجم الأصوات التي نالها المرشحون الذين لم يحالفهم الحظ. وبرزت في المعركة قوة الماكينة الانتخابية للجماعة، خاصة وأن الانتخابات جرت في هذه الدورة على مستوى المحافظات مما يتطلب جهازاً بشرياً وإمكانات لوجستية كبيرة لتغطية العدد الكبير من الأقلام، ومما يضاعف المسؤوليات على الجماعة كونها خاضت المعركة منفردة وبدون تحالفات، إلا أن الجماعة استطاعت سد هذه الثغرة عبر التنسيق الجيد مع العديد من القوى والجمعيات الإسلامية في مناطق تواجدها.

ب) مؤشرات وتراجعات ١٩٩٦ :

وفي دورة الانتخابات للعام ١٩٩٦ دخلت الجماعة في تحالفات انتخابية قوية وفي لوائح أساسية، وكان هذا أمراً طبيعياً فقد أصبحت لاعباً انتخابياً أساسياً، وخاصة على مستوى الشمال. هذه المرة أيضاً جرت الانتخابات على أساس المحافظة كدائرة انتخابية واحدة في الشمال والجنوب والبقاع، أما جبل لبنان فقد اعتمدت فيه الأقضية الستة

كدوائر انتخابية منفصلة من دون أي تعديل - أي ست دوائر انتخابية (بعبدا - المتن - كسروان - الشوف - جبيل - عاليه) - وذلك «استثنائياً ولمرة واحدة فقط» حسب العبارة الشهيرة التي أصبحت ترافق مجمل القوانين الانتخابية.

خاضت الجماعة الانتخابات في الشمال متحالفة مع أحمد كرامي وتيار الحريري ممثلاً بسمير الجسر وعمر مسقاوي فضلاً عن بقية المرشحين في لائحة مكتملة من ٢٨ مرشحاً تحت اسم "اللائحة الوطنية للإنماء والتغيير". إلا أن المفاجأة جاءت من قلب الجماعة الإسلامية لتهز اللائحة التي سميت باللائحة الثانية في مواجهة اللائحة الأولى التي تمثلت بتحالف الرئيس عمر كرامي وسليمان فرنجية وعصام فارس. المفاجأة كانت بخروج الخلاف داخل الجماعة إلى العلن مما أدى إلى إعلان فتحي يكن نيته بالعزوف عن الترشيح، في الوقت الذي أعلنت فيه زوجته منى يكن ترشيحها وكان لم يعلن انسحابه رسمياً بعد من المعركة الانتخابية ولا يزال في عداد اللائحة الثانية. فما الذي حدث في الأيام القليلة التي سبقت الانتخابات؟

ثمة أكثر من رواية لما حدث، أهمها أن يكن كان يصر على أربعة مرشحين للدخول في لائحة الائتلاف مع أحمد كرامي وتيار المستقبل أي اللائحة الثانية، وهم بالإضافة إليه عبد الله بابتي (كمقعد سني ثانٍ عن طرابلس) وأسعد هرموش (عن الضنية وكان يعتبره مقرباً من الحريري) وخالد ضاهر (عن عكار) وربط بين انضمام هؤلاء إلى اللائحة وبين عدم ترئيس أحد عليها. هذه كانت شروط يكن للدخول إلى اللائحة الثانية.

الثلاثاء في ٢٣ تموز سربت ماكينة عمر كرامي مسودة اللائحة الأولى التي ورد فيها اسم فتحي يكن، علماً أن "الجماعة الإسلامية" أبرمت اتفاقاً مبدئياً بالتعاون مع أحمد كرامي في اللائحة الثانية. تسرّب حينها أن يكن فاوض عمر كرامي للانتقال إلى اللائحة الأولى لعدم رغبته بالتحالف مع الحريري ولشعوره بعدم الرضى السوري عنه حسب معلومات جريدة **النهار**، في حين لعب أسعد هرموش دوراً كبيراً في تأليف اللائحة الثانية إلى جانب أحمد كرامي. توجه أركان الجماعة في اليوم نفسه إلى دمشق وعادوا ليؤكدوا الاستمرار بمرشحيهم الأربعة. وبعد أربعة أيام (في ٢٦ تموز) زار أحمد كرامي دمشق لمناقشة حصة الجماعة مع المسؤولين السوريين وعاد بموافقة تقضي بضم ثلاثة مرشحين إليها هم فتحي يكن وأسعد هرموش وخالد ضاهر. بعد ٤٨ ساعة زار فتحي يكن وأحمد كرامي دمشق مجدداً طلباً للمساعدة في تأليف اللائحة. لكن عشية الإعلان عن اللائحة الثانية، (الأربعاء ١٤ آب) انفجرت المشكلة داخل الجماعة، ولم يكن ترشيح منى يكن زوجة فتحي يكن سوى عنوان لهذه المشكلة، وتلاها الإعلان الرسمي عن انسحابه من الترشيح.

وكان على قيادة الجماعة أن تقرر ملء المكان المخصص له في اللائحة فكان الحل بدخول الأمين العام الجديد للجماعة فيصل مولوي وهو كان لا يزال حتى موعد إقفال باب الترشح قاضياً شرعياً، علماً أنه زار مع فتحي يكن وأسعد هرموش قبل ٢٤ ساعة (الخميس ١٨ آب/ أغسطس) دمشق حيث التقى عبد الحليم خدام، ثم قصد مع هرموش رفيق الحريري في قريطم. وفيما بعد، مع الإعلان عن اللائحة الثانية، ورد اسم فيصل مولوي فيها، مع أنه لم يكن حتى ساعة إقفال باب الترشيح قد ترشح. وحين أدرج اسمه في اللائحة والتقطت الصورة التذكارية، لم يكن قد تلقى بعد الإشعار بترشيحه من وزارة الداخلية.

مشكلة الجماعة الإسلامية هذه هزّت اللائحة الثانية في العمق. فقد كان فتحي يكن يشكل ثقلاً في اللائحة، فيما دهم الوقت فيصل مولوي، إذ إن هبوطه المفاجئ في اللائحة لم يتح له الفرصة لترتيب وضعه مما شكل عائقاً إضافياً للائحة خاصة بعد خروج بطرس حرب منها.

انسحاب فتحي يكن من المعركة الانتخابية ترافق مع أحاديث عن "خيانة الزملاء" التي أدت إلى إحراجه فإخراجه. ومنها ما قاله مخايل الضاهر الذي تحدث عن ترشيح الموالين لرفيق الحريري داخل الجماعة (أسعد هرموش وعبد الله بابتي)، فردّ يكن بترشيح خالد ضاهر في عكار ومحمد شندب في الضنية في محاولة منه لاستيعاب الاعتراضات عليه وخصوصاً من دمشق التي أخذت عليه عدم تعاونه مع السلطات المختصة في قضية الانفجار على طريق دير البلمند وعدم المساهمة في تسليم الجاني متذرعاً بعدم انتمائه إلى الجماعة ونافياً عنه تهمة التورط في الحادث[1]. هذه التجاذبات أضعفت الجماعة وشككت بمصداقيتها وصدّعت وحدتها، وأضعفت اللائحة، فخرجت حاصدة الخسائر حيث لم يفز من الجماعة سوى خالد ضاهر (عكار) الذي فاز بصعوبة على منافسه في لائحة عمر كرامي، محمد يحيى، بعدما كانت النتائج الأولية للفرز أظهرت تقدماً ملحوظاً ليحيى على ضاهر. وجاءت النتائج لتشكل صدمة للجماعة وأنصارها، فقد تراجع حضور الجماعة في المجلس النيابي لعام ١٩٩٦ إلى نائب واحد (خالد ضاهر عن عكار) بعدما كان ثلاثة نواب عام ١٩٩٢. لكن الصدمة الأقوى كانت تتمثل بفشل الأمين العام الجديد فيصل مولوي بالفوز والأصوات المتدنية التي نالها مرشح الجماعة زهير العبيدي في بيروت. وجاءت النتائج على الشكل التالي:

(١) نقولا ناصيف وروزانا بومنصف، **المسرح والكواليس: انتخابات ٩٦ في فصولها**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦، ص ص ١٢١ - ١٢٢.

في محافظة الشمال:

ـ فيصل مولوي نال ٥٤٦١٠ أصوات أي ما نسبته ٢٤ بالمئة من كتلة الناخبين، وكان يحتاج للنجاح إلى ما يزيد عن ٦٤ ألف صوت، أما ترتيبه بين المرشحين الـ ١٣٥ فكان ٣٥ على مستوى المحافظة. أما ما ناله من أصوات في طرابلس والضنية فكانت نسبته على التوالي ٣٦ بالمئة و٣١ بالمئة، في حين نال زملاؤه أحمد كرامي ٤٨ و٤١ بالمئة، وعمر مسقاوي ٤٥ و٣٤ بالمئة.

ـ أسعد هرموش نال ٥٤١٤٠ صوتاً أي ما نسبته ٢٤ بالمئة من كتلة الناخبين وكان ترتيبه ٣٨ على مستوى المحافظة. أما ما ناله من أصوات في منطقة الضنية فبلغ ٢٦ بالمئة في حين نال منافسه جهاد الصمد ٣١ بالمئة وزميله في اللائحة أحمد فتفت ٣٠ بالمئة.

ـ خالد الضاهر نال ٥٢٣٦٤ صوتاً أي ما نسبته ٢٣٪ من كتلة الناخبين وكان ترتيبه على مستوى المحافظة ٣٩ بين الـ ١٣٥ مرشحاً، حاصداً ٣٧ بالمئة من أصوات الناخبين في طرابلس و٣١ بالمئة من الضنية و٢٠ بالمئة من أصوات الناخبين في عكار. في حين نال منافسه محمد يحيى ٢٧ بالمئة من أصوات قضاء عكار إلا أنه لم ينل ما يستطيع أن ينافس به خالد الضاهر في طرابلس والضنية مما تسبب برسوبه ونجاح الأخير.

في محافظة بيروت:

رشحت الجماعة نائبها الفائز عن دورة العام ١٩٩٢ زهير العبيدي، فخاض الانتخابات منفرداً، مما يعني أن الجماعة تحالفت مع الحريري في الشمال، وخاضت المعركة ضده في بيروت، فحصد العبيدي ١٩١٠٢ صوت أي ما نسبته ١٦,١ من كتلة الأصوات الناخبة. وكان يحتاج إلى ما يزيد عن ٤٨ ألف صوت ليضمن نجاحه. وجاء ترتيبه بين المرشحين الـ ٩٠ في المرتبة ٢٩.

في محافظة الجنوب والنبطية:

تبنت الجماعة ترشيح عضو مكتبها السياسي وأحد أبرز قيادييها للمرة الثانية في صيدا وهو علي الشيخ عمار. فحصد رقماً عالياً ٩٥١٨٢ صوتاً أي ما نسبته ٣٦,٧ بالمئة من أصوات الناخبين في محافظتي الجنوب والنبطية. وجاء ترتيبه ٢٥ بين المرشحين الـ ٨٧ في المحافظة. ولوحظ أنه نال أصوات متدنية في مدينته صيدا نسبة إلى ما ناله مصطفى سعد الذي حصد ٤١ بالمئة من أصواتها في حين نال عمار ٢٦,٨ بالمئة فقط من أصواتها. أما بهية الحريري فنالت ٦٠,٥ بالمئة من أصوات المدينة. مما يؤشّر إلى مدى تراجع القوة الانتخابية عند الجماعة الإسلامية في صيدا والجنوب رغم

الأصوات العالية التي نالها عمار والتي يعود قسم كبير منها إلى التجيير الذي حصل لصالحه من قبل حزب الله. مع ذلك كان عمار يحتاج إلى ما يزيد عن ١٢٨ ألف صوت ليكون قريباً من النجاح.

في محافظة البقاع:

رشحت الجماعة للمرة الثانية محمد سعيد صالح الذي خاض المعركة منفرداً أيضاً فحصد ٩٣٢٤ صوتاً أي ما نسبته ٥ بالمئة فقط من أصوات الناخبين في المحافظة. وجاء ترتيبه ٦٧ من بين ١٤٢ مرشحاً على مستوى المحافظة في حين نال منافسه الشيوعي فاروق دحروج ٢٣ بالمئة والناصري عمر حرب ١٩ بالمئة من كتلة الناخبين في المحافظة علماً أن الاثنين لم يفوزا، في حين نال الفائز عن المقعد المخصص للبقاع الغربي وراشيا سامي الخطيب ٢٧ بالمئة من أصوات المحافظة. أي إن مرشح الجماعة كان يحتاج عملياً إلى ما يزيد عن أربعة أضعاف ما ناله من أصوات ليصبح قريباً من الفوز، وتحديداً إلى ما يزيد عن ٥١ ألف صوت، مما يدل على ضعف الجماعة في البقاع.

كان لانتخابات ١٩٩٦ آثار وتداعيات كبيرة استمرت تفاعلاتها حتى دورة الانتخابات التي تلتها عام ٢٠٠٠ وربما ستستمر إلى ما بعد ذلك. وفي مقاربة أولية لنقد التجربة يقول فتحي يكن إن الجماعة نقدت بعض مقومات النجاح الذي توافر لها، «وظهرت أخطاء في الأداء النيابي لنا، حيث ارتكبنا أخطاء في مواقفنا وتحالفاتنا وأدائنا السياسي وبعض المناقشات في المشاريع ـ داخل مجلس النواب ـ ومن الأخطاء أيضاً.. أننا عبّدنا الطريق أمام العديد من المرشحين مما شجع بعض الإسلاميين وغير الإسلاميين على الترشح». ويمكن تأكيد الملاحظة الأخيرة بتفحص أسماء المرشحين مثلاً في الشمال فتجد بعض ممثلي التيار السلفي البارزين قد ترشحوا في نفس الدائرة، وتحديداً في طرابلس، حيث ترشح داعي الإسلام الشهال رئيس جمعية الهداية والإحسان السلفية ونال ٩٥٩٥ صوتاً وجاء ترتيبه في المحافظة ٨٨ من أصل ١٣٤ مرشحاً. كذلك ترشح حسن الشهال أيضاً في طرابلس وهو من القيادات الإسلامية السلفية البارزة ونال ١٠٤٥ صوتاً وحلّ في الترتيب ١٣٠. كذلك استمرت زوجة فتحي يكن (منى حداد) بالترشح منفردة في طرابلس فنالت ٥٦٨٩ صوتاً فضلاً عن ترشيح إبراهيم الصالح الذي نال منفرداً ٦٤٦٥ صوتاً أي ما يوازي ٣ بالمئة تقريباً من الأصوات. وجميعهم حصدوا غالبية أصواتهم من طرابلس والضنية وعكار وهي نفس مناطق تواجد الجماعة التي تمثل ثقلها الانتخابي. أما خارج طرابلس فقد استمر محمد شندب (وهو أحد قياديي الجماعة) بترشيحه عن مقعد الضنية بشكل شخصي مما ضيّق فرص النجاح على أسعد هرموش المرشح الرسمي للجماعة في الضنية، وقد حصد

محمد شندب كتلة من الأصوات (١٤٧٨٤ صوتاً) تدل على أن القاعدة الانتخابية للجماعة في الضنية كانت منقسمة بين هرموش وشندب[١].

يؤكد يكن في قراءة نقدية أن بعض «نوابنا لم يلتزم بقرارات الجماعة فكنا نبدو في تناقض في المواقف السياسية وهذا ما كان يؤدي إلى فتح دكاكين على حساب كل نائب داخل الجماعة. ودائماً ترسم البدايات النهايات. فلو كانت البداية سليمة لجاءت النهاية سليمة». وعن ترشيح زوجته قال: «صحيح أنني كنت نائباً، لكنها شعرت أنني كنت عازفاً عن الترشح من خلال تقويمي لأدائنا خلال الأعوام (٩٢ ـ ٩٦) داخل المجلس. وكانت لدي رغبة بأن أتنازل عن المقعد النيابي لأحد الإخوة فترشح الشيخ فيصل مولوي، خصوصاً أنني كنت مقتنعاً أن الإصلاح هو الأساس. ففضلت مراجعة أدائنا النيابي حتى لا أتحمل مسؤولية التناقضات، وحتى لا أحمل على كتفي عناصر معينة لا أؤمن بجدارتها بأن تمثل المسلمين في المجلس النيابي. لذلك لم أقدم أوراق ترشيحي. وأعتقد أن قيادة الجماعة كان يجب عليها أن تدرس مطالبي في الإصلاح، وعزوفي عن الترشح خصوصاً وأنني أطرح أفكاري على الجماعة وهي تتحمل مسؤولية قراراتها. فكنت واثقاً أن الإصلاح مع ترشيحي هو أمر جيد لكن عدم الإصلاح مع ترشحي غير ممكن»[٢]. من الواضح أن يكن كان معترضاً على بعض الأسماء التي رشحتها قيادة الجماعة مجدداً رغم ملاحظاته السلبية على أدائها النيابي خلال الفترة الماضية. ويبدو واضحاً أن اعتراضه تركز على ترشيح النائب أسعد هرموش، منذ قضية منحه الثقة لحكومة الحريري في الوقت الذي قررت فيه الجماعة أو أمينها العام حينها يكن حجب الثقة، وهي ملاحظات لم تقف عند حدود الأداء السياسي، بل طالت بعض التحالفات غير المعلنة والمصالح والمنافع الناتجة عنها والتي يعتبرها يكن تسيء إلى قيادات الجماعة وتظهرهم أصحاب "دكاكين" خاصة لا أصحاب قضية.

كان مقدراً للجماعة أن تحمل على كتفيها إشكاليات وتداعيات هذه الانتخابات لسنوات قادمة. وكان من الممكن أن تشكل هذه الدورة الانتخابية محطة إنذار مبكر لإصلاح ما يمكن إصلاحه والسعي لتطوير الأداء والارتقاء بالخطاب السياسي والفكري. إلا أن التجاذبات استمرت، وتراشق الجميع بما يمكن انتحاله من أسباب للتخفف من تحمل مسؤولية هذا التراجع، فالهزيمة يتيمة كما يقولون، أما النصر فيدعي كثر أبوّته. هكذا أطلت الجماعة مع نهاية القرن على انتخابات جديدة وهي تأمل أن تستعيد بعضاً من خسارتها.

(١) الأرقام والإحصاءات عن نتائج الانتخابات مرجعها النتائج الرسمية الموثقة في: كمال فغالي: **الانتخابات النيابية اللبنانية ١٩٩٦، مؤشرات ونتائج**، بيروت، دار مختارات، ١٩٩٩.

(٢) جريدة **المستقبل** اللبنانية، ٤/١٢/٢٠٠٠.

ج) الهزيمة المرّة عام ٢٠٠٠:

خاضت الجماعة الإسلامية انتخابات العام ٢٠٠٠ على وقع وصدى انتخابات بلدية حصلت عام ١٩٩٨ حققت فيها نتائج عوضت معنوياً خسارتها النيابية إلا أن لكل نوع من أنواع الانتخابات معطياته المختلفة. فالقانون الانتخابي النيابي هذه المرة قسّم الشمال إلى دائرتين، الأولى تضم عكار والضنية وبشري، والثانية تضم طرابلس وزغرتا والكورة والبترون. هذا التقسيم حرم الجماعة من عنصر القوة الذي كانت تتمتع به حيث قسّم قاعدتها الناخبة بين دائرتين. في طرابلس وجدت الجماعة نفسها وسط خريطة سياسية تشهد معطياتها انقساماً حاداً وتجاذباً شرساً على مستوى الشمال. فقد انفصمت عرى التحالف "المقدس" بين عمر كرامي وسليمان فرنجية حسب تعبير الأخير في الدورات الانتخابية السابقة. فتشكلت لائحة تضم قوى السلطة التي تحوز على رضى وتأييد السوريين وضمت الأقوياء حسب تعبير فرنجية، فبالإضافة إليه ضمت اللائحة الوزير نجيب ميقاتي والتكتل النيابي الطرابلسي (محمد الصفدي ـ محمد كبارة ـ موريس الفاضل) وحازت على دعم تيار الحريري، رغم انسحاب سمير الجسر، فضلاً عن أحمد كرامي والحزب القومي وصالح الخير في المنية وبطرس حرب في البترون وسميت هذه اللائحة المكتملة "لائحة التضامن والإنماء". أما اللائحة الثانية فشكلها عمر كرامي متحالفاً مع المعارضة ونائلة معوض وسمير فرنجية وحزب الكتائب وسميت هذه اللائحة بـ "لائحة الكرامة الوطنية". وشكلت لائحة ثالثة ضمت عمر مسقاوي والمؤتمر الشعبي عبر مرشحه مصطفى عجم، وكميل مراد وبسام الداية وعدد من المرشحين في لائحة غير مكتملة سميت "لائحة المستقلين"، وفضّل مصباح الأحدب خوض المعركة منفرداً.

سرعان ما حسمت الجماعة ترددها وقررت الانضمام إلى اللائحة القوية الأولى متحالفة مع سليمان فرنجية والتكتل النيابي الطرابلسي والوزير ميقاتي وأحمد كرامي، عبر عضو مكتبها السياسي عبد اللّه بابتي. وبالفعل حققت هذه اللائحة فوزاً كاسحاً على بقية اللوائح فحصدت ١٣ مقعداً من أصل ١٦ مقعداً نيابياً في الدائرة، لم يكن مرشح الجماعة بابتي بينهم رغم أن هذه اللائحة وفرت له دعماً قوياً في الأقضية المسيحية حيث تفتقر الجماعة الإسلامية إلى وجود تنظيمي وانتخابي. اعتبرت أوساط الجماعة النتائج كارثية. ويكفي الاطلاع على الأرقام لملاحظة حجم التراجع في القوة الانتخابية للجماعة، علماً أن مصباح الأحدب المرشح السني المنفرد استطاع أن يخرق اللوائح القوية دون أن يتوافر له ما توافر للجماعة من دعم.

جاء ترتيب عبد اللّه بابتي مرشح الجماعة ٢٥ بين المرشحين عن الدائرة البالغ عددهم ٨٤ مرشحاً. ويكفي القراءة المقارنة لهذا الجدول:

المرشح	مجموع الأصوات ٪	طرابلس ٪	زغرتا ٪	البترون ٪	الكورة ٪	المنية ٪
نجيب ميقاتي	٧٤٤٩٣ ٥٠,٥	٣٠٤٦٨ ٥٠,٨	١٣٧٢٣ ٥٣,٦	١٢١٥٩ ٥٠,٨	١٠٤١١ ٤٩,٣	٧٧٣٢ ٤٥,٨
محمد الصفدي	٧١٣٨٣ ٤٨,٤	٢٨١٨٢ ٤٧	١٣٠٢٦ ٥٠,٩	١٢٥٤١ ٥٢,٤	١٠٦١٣ ٥٠,٣	٧٠٢١ ٤١,٦
محمد كبارة	٥٦٨٧٠ ٣٨,٦	٢١٩٩٤ ٣٦,٧	١٢٢٦٠ ٤٧,٩	٨٢٠١ ٣٤,٣	٨٣٩١ ٣٩,٨	٦٠٢٤ ٣٥,٧
عمر كرامي	٥٤٣١٠ ٣٦,٨	٢٢٩١٨ ٣٨,٢	٩٩٧٥ ٣٩	٧٢٥٢ ٣٠,٣	٧٤٥٣ ٣٥,٣	٦٧١٢ ٣٩,٧
مصباح الأحدب	٤٩٦٢٤ ٣٣,٧	٢٢٢٩٢ ٣٧,٢	٣٩٣١ ١٥,٤	٩٩٥٩ ٤١,٦	٦٩١٠ ٣٢,٧	٦٥٣٢ ٣٨,٧
أحمد كرامي	٤٧٧١١ ٣٢,٤	١٧١٢٣ ٢٨,٦	١٢١١٤ ٤٧,٣	٧٠٧١ ٢٩,٦	٧١٦٨ ٣٤	٤٢٣٥ ٢٥,١
محمد نديم الجسر	٤٣٢٠٥ ٢٩,٣	١٨٣٦٠ ٣٠,٦	٩٥٦٣ ٣٧,٤	٥٠٥٧ ٢١,١	٥٣٢٦ ٢٥,٢	٤٨٩٩ ٢٩
عبد اللّه بابتي	٣٩٣٩٨ ٢٦,٧	١٢٧٥٥ ٢١,٣	١٠٤٥٧ ٤٠,٨	٥٤٣٧ ٢٢,٧	٦٠١٥ ٢٨,٥	٤٧٣٤ ٢٨

الجدول ينطق بمدى الضعف والتراجع الذي أصاب الجماعة الإسلامية وخاصة في المناطق التي تعوّل عليها (طرابلس والمنية). فقد استطاع مرشح منفرد (مصباح الأحدب) أن يخترق اللائحتين، ويحقق نتائج تقترب من ضعف ما نالته الجماعة من أصوات في المناطق الإسلامية. بل إن مرشحاً إسلامياً منفرداً ينتمي إلى جيل الشباب في طرابلس، له سابق تجربة مع لجان الأحياء والمساجد الإسلامية، نال في طرابلس ما يقترب من أصوات بابتي بل فاقه في المنية، وهو محمد مطر الذي سبق وحقق فوزاً مميزاً في الانتخابات البلدية.

نال بابتي على مستوى الدائرة ٢٤,٦ بالمئة من أصوات السنة، و٣٣,٤ بالمئة من أصوات الموارنة و٢٥,١ بالمئة من أصوات الأرثوذكس.

بينما نال الوزير نجيب ميقاتي ٤٩,٤ بالمئة من أصوات السنة، ومحمد الصفدي ٤٣,٨ بالمئة ومحمد كبارة ٣٥,٧ بالمئة، ومصباح الأحدب ٣٦,٦ بالمئة، وعمر كرامي ٤٠,٩ بالمئة، وأحمد كرامي ٢٧,٣ بالمئة. أما محمد مطر المنفرد فنال ٢٢,٤ بالمئة من أصوات السنة في الدائرة، بينما نال محمد نديم الجسر ٣١,٩ بالمئة.

بالفعل كانت النتيجة كارثية بكل معنى الكلمة، فقد حصد مرشحون منفردون (الأحدب ومطر) أصواتاً سنية فاقت ما ناله مرشح الجماعة الذي كان في لائحة الأقوياء متحالفاً مع الميقاتي ـ الصفدي ـ كبارة ـ أحمد كرامي، فضلاً عن أصوات ودعم تيار الحريري للائحة، في حين أن النسب المئوية التي حصدها مرشح الجماعة من أقلام

الموارنة والأرثوذكس بحكم التحالف واللائحة فاقت ما ناله من الأقلام السنية، وبالتالي ما كان مفترضاً أنها مناطق قوة للجماعة تبين أنها مناطق ضعف ملفت.

أما الدائرة الأولى في الشمال (عكار ـ الضنية ـ بشري) فلم يكن فيها الوضع أحسن حالاً. فقد تشكلت فيها ثلاث لوائح، شاركت الجماعة عبر مرشحها أسعد هرموش في أقواها والتي رأسها عصام فارس وشارك فيها حزب البعث والحزب القومي وعدد من النواب والقيادات العكارية (طلال مرعبي ووجيه البعريني ومخايل الضاهر وقبلان عيسى الخوري). وجاءت اللوائح وفق الترتيب التالي:

القضاء	المذهب	اللائحة الائتلافية	لائحة الإرادة الشعبية	التضامن والإنماء	المنفردون
عكار	سني	طلال المرعبي	محمد يحيى	خالد ضاهر	حسن عز الدين
عكار	سني	وجيه البعريني	محمد الزعبي	حسن المرعبي	أكرم المراد
عكار	سني	جمال إسماعيل	علي طليس	-	أحمد الأسمر
عكار	أرثوذكسي	عصام فارس	كريم الراسي	عبد اللّه حنا	
عكار	أرثوذكسي	رياض رحال	رياض صراف	-	
عكار	علوي	عبد الرحمن عبد الرحمن	علي العلي	زهر الدين عيسى	
عكار	ماروني	مخايل الضاهر	فوزي حبيش	جوزف مخايل	
الضنية	سني	أسعد هرموش	جهاد الصمد	محمد الفاضل	
الضنية	سني	عبد الناصر رعد	-	قاسم عبد العزيز	
بشري	ماروني	قبلان عيسى الخوري	جبران طوق	سعيد طوق	
بشري	ماروني	بطرس سكر	بانوا كيروز	أنياس كيروز	

بالإضافة إلى المنفردين من أبرزهم النائب أحمد فتفت المدعوم من قبل تيار الرئيس رفيق الحريري والذي فضّل خوض المعركة منفرداً.

ما حصل أثناء المفاوضات لتشكيل اللوائح أنه كان من المستحيل على القوى السياسية القبول بمقعدين سنيّين للجماعة في هذه الدائرة. فكان من المنطقي أن تحافظ الجماعة على مقعدها النيابي في عكار للنائب خالد الضاهر الذي فاز به وحيداً بين مرشحي الجماعة في لبنان خلال دورة ١٩٩٦، لكن ما حدث أن الجماعة طلبت منه الانسحاب لتتمثل في اللائحة الائتلافية بمرشحها عن مقعد الضنية أسعد هرموش، مما أدى إلى تمرد الأول ورفضه الانسحاب، الأمر الذي استدعى قراراً بفصله من الجماعة، ومع ذلك خاض المعركة مستقلاً في اللائحة المواجهة (التضامن والإنماء). وكان من

الطبيعي أن ينتج عن هذا الأمر تضعضع وتشتت في قواعد الجماعة وبالتالي فشل الاثنين في الحصول على مقعد نيابي. وكان يمكن أن يكون سياق هذا الأمر طبيعياً لو لم تكن الأصوات التي نالها المرشح الرسمي للجماعة أسعد هرموش متدنية بشكل لا يأتلف وسمعة الجماعة وتاريخها الانتخابي، مما شكل صدمة كبيرة في أوساطها. ويكفي قراءة هذا الجدول للنتائج لمرشحي الضنية السنة:

المرشح	المجموع	٪	عكار	٪	الضنية	٪	بشري	٪
أحمد فتفت	٤٦٣٨٣	٤٤,٢	٣٦٤٦٤	٤٩,٩	٧٨٨٧	٣٥,٩	٢٠٣٢	٢٠,٧
جهاد الصمد	٣١٢٤٢	٢٩,٨	١٩١٧٦	٢٦,٢	٧٩٢٩	٣٦,١	٤١٣٧	٤٢,٢
عبد الناصر رعد	٢٣٥٨٦	٢٢,٥	١٧٤٧٩	٢٣,٩	٣٧٢٢	١٦,٩	٢٣٨٥	٢٤,٣
قاسم عبد العزيز	٢٤٤٥٠	٢٣,٣	١٨٢٠٣	٢٤,٩	٤٩٦٢	٢٢,٦	١٢٨٥	١٣,١
أسعد هرموش	١٩٧٢٠	١٨,٨	١٣٦٦٨	١٨,٧	٥٠٣١	٢٢,٩	١٠٢١	١٠,٤
محمد الفاضل	١٥٢٧٨	١٤,٦	٧٥٣٥	١٠,٣	٥٤٣٢	٢٤,٧	٢٣١١	٢٣,٦

الجدول ينطق بضعف واضح للجماعة وتراجع في قوتها وخاصة في الضنية حيث تعتبر من معاقل الجماعة، حيث نال هرموش حجماً متواضعاً من الأصوات ٢٢,٩ بالمئة في حين نال المرشح المنفرد أحمد فتفت ٣٥,٩ بالمئة من أصواتها مما يؤشر لفجوة كبيرة.

اللافت كان حصول مرشح الجماعة على ٢٢,٦ بالمئة فقط من أصوات السنّة في الدائرة بمجموعها (عكار ـ الضنية وبشري) في حين حصل الفائزون المنافسون له على ٥٦,٦ بالمئة لأحمد فتفت و٢٥ بالمئة لجهاد الصمد. وجاء ترتيبه الخامس بين مرشحي الضنية والـ ٢٠ بين مرشحي الدائرة الـ ٥٤.

ما يجدر التوقف عنده في هذه الدائرة بروز قوة تيار المستقبل، فالنتائج الكاسحة التي حصد فيها مرشح الحريري النائب أحمد فتفت أعلى رقم في الدائرة بما يزيد عن ثمانية آلاف صوت عن المركز الثاني في تراتبية النتائج والذي احتله عصام فارس، مما يؤشر إلى تحولات على مستوى المزاج الإسلامي العام فضلاً عن الوطني. كذلك كان لافتاً أن النائب خالد ضاهر المفصول من الجماعة ورغم خسارته لمقعده وخوضه المعركة مستقلاً حقق نتائج مفاجئة وجيدة. المفاجئ فيها أنه حصل في الدائرة على ٣٠,٣ بالمئة من أصوات السنة (هرموش حصل على ٢٢,٦) وكان أقرب إلى الفوز لو تسنى له لائحة قوية كما حصل لمرشح الجماعة الرسمي، الأمر الذي يؤشر إلى خطأ الجماعة في استبيان المزاج الشعبي.

الخلاصة الكبرى في الشمال بدائرتيه الأولى والثانية أن الجماعة دخلت في لوائح الأقوياء على أمل أن تحقق نجاحاً قوياً إلا أن ما حققته كان فشلاً مدوياً.

ـ معركة بيروت:

قُسّمت بيروت إلى ثلاث دوائر انتخابية، في الأولى ترشح رفيق الحريري شخصياً وخاض المعركة بلوائح في بقية الدوائر. في الدائرة الثانية ترشح تمام سلام ومعه لائحة وفي الثالثة ترشح سليم الحص ومعه لائحة وكان حينها رئيساً للحكومة التي أشرفت على الانتخابات التي سيطر عليها جوّ من الشحن المذهبي والسياسي ضد الحريري الذي نجح في توظيف ما اتخذ ضده من إجراءات من أطراف الحكومة والعهد الجديد برئاسة إميل لحود والذي اتسم منذ البداية بعلاقة ملتبسة مع الحريري وفريقه.

اختارت الجماعة الدائرة الثانية لتخوض الانتخابات عبر مرشحها زهير العبيدي، وهي الدائرة التي خاض فيها تمام سلام المعركة بلائحة (التوافق الوطني) مكتملة متحالفاً مع حزب الله ومرشحه (محمد برجاوي) في مواجهة لائحة الكرامة التي دعمها رفيق الحريري بقوة وكانت مكتملة وترشح فيها باسم يموت ووليد عيدو عن المقعد السني. وجدت الجماعة نفسها في هذه الدائرة خارج التحالفات، فصنعت تحالفاً سمي لائحة "الإرادة الشعبية" كان فيها العبيدي وحيداً عن المقعد السني متحالفاً مع نهاد حدرج (شيعي) وخليل برمانة (روم أرثوذكس) ويوسف فريد جبران (أقليات) وبالتالي لم تكن اللائحة مكتملة. عدد المقاعد النيابية في هذه الدائرة هو ستة مقاعد، اثنان للسنة، واحد لكل من الشيعة، والأرثوذكس، والأرمن، والأقليات.

كشفت الانتخابات عن تراجع خطير في موقع الجماعة وتأثيرها الشعبي فلم ينل العبيدي سوى ٤ بالمئة من أصوات السنة بمجموع أصوات بلغ (١٨٠٧) أي ما نسبته ٤,٨ بالمئة في حين نال تمام سلام ٣٠,٤ بالمئة من مجموع الأصوات أي ما يوازي ١٣٨٥٦ صوتاً، في حين لم يحصل من السنة إلا على ١٣,٨ بالمئة فقط، وهو طبعاً لم يفز. في حين حصل الفائزان في المقعدين السنيين وليد عيدو وباسم يموت الأول على ٢٥٠٦٥ صوتاً أي ما يوازي ٥٥ بالمئة من الأصوات والثاني على ٢٣٧٢٠ صوتاً أي ما يوازي ٥٢ بالمئة من الأصوات. واللافت أن الأول حصد ٧٣,٤ بالمئة والثاني كانت حصته ٦٩,٤ بالمئة من أصوات الناخبين السنة في الدائرة.

تدل هذه الأرقام والنسب على اتجاهات الرأي العام حينها، حيث بدا أن الجماعة خرجت من دائرة الاهتمام، بل من الذاكرة الإسلامية السنية، فالعبيدي كرمز قيادي للجماعة في بيروت العاصمة خسر مقعده عام ١٩٩٦ حاصداً نسبة ١٦,١ بالمئة من الأصوات، ثم تدنت نسبة الأصوات التي نالها إلى ٤ بالمئة عام ٢٠٠٠، في حين

تضخم التأييد لتيار الحريري بشكل أدى إلى جرف كل منافسيه الانتخابيين والسياسيين في ما يقرب من صورة "الإبادة" السياسية حيث لم يفز أحد من كل اللوائح في الدوائر البيروتية الثلاث، بمن فيهم رئيس الحكومة اللبنانية آنذاك سليم الحص، ما عدا مرشح حزب الله محمد برجاوي. نتائج الانتخابات في بيروت كانت كارثية على الجماعة الإسلامية وجاءت لتكمل صورة التراجع العام في تيارها الشعبي، فقد جاء ترتيب العبيدي ١٨ بين مجموع المرشحين الـ ٢٦ مما يدل على حجم التراجع والفجوة الضخمة التي تفصلها عن أقرب مرشح للفوز. حصل كل هذا في الوقت الذي كان تيار الحريري الخصم في بيروت ثم صيدا، والحليف في طرابلس والشمال بالنسبة للجماعة الإسلامية، الأمر الذي يشير إلى مدى التخبط في التحالفات والمواقف السياسية[١].

ـ الجنوب والنبطية:

قضى التقسيم الانتخابي باعتبار محافظتي الجنوب والنبطية دائرة انتخابية واحدة، في واحدة من المفارقات الغريبة لقانون الانتخاب وتعديلاته الاستثنائية المتكررة. هذا الحجم الكبير للدائرة كان يحتاج من الجميع الدخول في "قاطرة" انتخابية، أو لائحة "محدلة" حسب التعبيرات الشائعة. وبعد سلسلة من المفاوضات والمناورات و"التمنيات" الأخوية كان على القوى الأساسية في هذه الدائرة التفاهم من أجل تشكيل لائحة موحدة الأمر الذي حصل على مضض بين الأفرقاء تجنبياً لساحة الجنوب الحساسة أية خضّات يمكن تجنبها. فتشكلت اللائحة "المحدلة" من تحالف حركة أمل وحزب الله والحزب القومي والبعث وتيار الحريري والتنظيم الشعبي الناصري ممثلاً بمصطفى سعد وسميت "لائحة المقاومة والتنمية". وتشكلت في المقابل لائحتان غير مكتملتين، هما لائحة الخيار الديموقراطي قطبها الأساسي حبيب صادق ولائحة الرئيس كامل الأسعد. وبمحصلة الأمر كانت المواجهة غير متكافئة على الإطلاق بين اللوائح، إلا أن المعركة الحقيقية كانت تدور داخل اللائحة الأولى (المقاومة والتنمية)، أولاً قبل تشكيلها على حجم الحصص لكل من القوى المتحالفة فيها ثم ثانياً حول حجم الأصوات التي يستهدف الحصول عليها كل طرف إثباتاً لأحقيته وتمثيليته، وكان من الطبيعي أن يكون التنافس الأساسي بين حركة أمل وحزب الله حول الزعامة الشيعية.

تصارع الجميع على ٢٦ مقعداً نيابياً ١٤ منها للشيعة و٣ للسنة، وثلاثة للموارنة واثنان للكاثوليك وواحد لكل من الدروز والأرثوذكس. فيما يخص السنة المعركة الأساسية كانت على مقعدي صيدا، حيث خاض كل من مصطفى سعد وبهية الحريري

(١) الأرقام والإحصاءات حول الانتخابات جرى توثيقها بالعودة إلى النتائج الرسمية. انظر: كمال فغالي: **الانتخابات النيابية اللبنانية ٢٠٠٠، مؤشرات ونتائج**، م. س.

معركتهما على لائحة واحدة جمعتهما معاً رغم الخلافات السياسية المزمنة بينهما. كررت الجماعة ترشيح أحد أبرز قيادييها في صيدا والجنوب علي الشيخ عمار عن المقعد السني في صيدا بشكل منفرد، وكان هذا طبيعياً فهو مرشح سابق ووجه إسلامي معروف، لكن هذا الترشيح في هذا المناخ يعتبر تحدياً قاسياً وامتحاناً عصيباً. فقد كانت المعركة شبه محسومة لصالح اللائحة الكبرى (المقاومة والتنمية) قبل أن تبدأ عملية التصويت. وبالفعل حصدت هذه اللائحة جميع المقاعد. وجاءت نتائج المرشحين السنة عن صيدا على الشكل التالي:

حصد مصطفى سعد ٧٦,٦ بالمئة من أصوات الدائرة أي ما مجموعه ٢١١٧٥٥ صوتاً أما بهية الحريري فقد حصلت على ٦٥,٩ بالمئة أي ما مجموعه ١٨٢١٩٣ صوتاً. أما مرشح الجماعة علي عمار فقد تدنت أصواته إلى نسبة ٦,١ بالمئة أي ما مجموعه ١٦٨٠٠ صوت بعدما كانت عام ١٩٩٦ (٣٦,٧) بالمئة بمجموع ٩٥١٨٢ صوتاً، مما يؤشر إلى حجم التراجع الضخم والكارثي الذي شمل أيضاً أحد أبرز مناطق تواجد الجماعة بعد الشمال. وربما يعود هذا التفاوت الهائل في حجم الأصوات إلى التحالف الذي دخل فيه منافسو الجماعة وإلى تجيير أصوات الناخبين الشيعة لهم وليس إلى قوتهم الذاتية في مواجهة المرشح المنفرد للجماعة الإسلامية. إلا أن التدقيق في هذه المقولة يظهر أيضاً أنها غير واقعية. فالناخبون السنّة في صيدا منحوا مصطفى سعد ٤٤,٦ بالمئة من أصواتهم (٩٨٧٩ صوتاً) ومنحوا بهية الحريري ٦٥,٩ بالمئة أي (١٥٤٧٢ صوتاً). في حين أنهم أعطوا لمرشح الجماعة علي عمار ٢٦,٦ بالمئة أي ما يوازي (٥٨٨٧ صوتاً) وهو رقم قريب جداً مما ناله عام ١٩٩٦. هذا على مستوى مدينة صيدا، أما على مستوى الناخبين السنة عموماً في الجنوب فجاءت على الشكل التالي:

بهية الحريري حصلت على ٧٠,٦ بالمئة من الناخبين السُنّة و٦٧,٥ بالمئة من الناخبين الشيعة.

مصطفى سعد حصل على ٥١,٠ بالمئة من الناخبين السُنّة و٨٣ بالمئة من الشيعة.

علي الشيخ عمار حصل على ٢٥,٩ بالمئة من الناخبين السُنّة و٢,٥ بالمئة من الشيعة.

الأرقام تشير بوضوح إلى أن الجماعة في صيدا والجنوب حافظت على كتلة الأصوات المؤيدة لها، وخسرت الأصوات الحليفة والصديقة التي كسبتها عام ١٩٩٦ ووفرت لها ذلك العدد الضخم من الأصوات وجعل مرشحها قريباً من الفوز حينها. أما في دورة الـ ٢٠٠٠ فظهر أن الفوز بعيد المنال ومرهون بالتحالفات وبالجغرافيا الانتخابية.

أما على مستوى بقية المحافظات، البقاع وجبل لبنان، فقد غابت الجماعة الإسلامية على مستوى الترشيح، ولم تكرر تجربتها غير المشجعة عام ١٩٩٦، مفضلة عدم تجرع كأس الهزيمة المحققة فيهما، ليس بسبب الأصوات المتدنية التي حصدتها سابقاً فقط، بل بسبب الجغرافيا الانتخابية والتقسيمات الإدارية والتحالفات الضعيفة التي لم تنجح في تطويرها.

كانت نتائج الانتخابات لعام ٢٠٠٠ كارثية بكل معنى الكلمة، وهي أثارت موجة من الإحباط والألم الشديد وسط الكوادر وفجرت التناقضات والتجاذبات الكامنة والتي هدأ بعضها بفعل اقتراب الاستحقاق الانتخابي. إلا أن الحصاد المرّ حين خرجت الجماعة حاصدة الخيبة والخسارة الكاملة، فلم تقف خسارتها عند حدود عدم فوز أحد من مرشحيها، بل بالأرقام الهزيلة والتراجعية التي حصلوا عليها. ردة الفعل الأولى تمثلت باستقالة جماعية للمكتب السياسي ولبعض الإدارات والمجالس المتخصصة. كان الأمر يحتاج إلى بعض الوقت لاستيعاب ما حدث ومراجعة الأداء وتقييم الموقف. وهو ما دعا إليه فتحي يكن الأمين العام السابق في ٤/١٢/٢٠٠٠ في حديث مع جريدة **المستقبل**، حيث اعتبر أن من الضروري «النقد الذاتي والاعتراف بالخطأ ومعالجته وهذا أساس لأي عمل سياسي أو لأي عمل ناجح. ونستطيع أن نقول إن لجوء الجماعة الإسلامية إلى النقد الذاتي هو الذي طور خطابها.. لذا فإنني أدعو إلى الإصلاح وأخذ العبر»، مؤكداً أنه لا يملك مشروعاً شخصياً بل مشروعاً عاماً، فأما أن ينجح المشروع أو لا. ويضيف: «أدى عدم تصحيح الأوضاع إلى خسارة الجماعة لكل مقاعدها وتشرذم الصف الإسلامي كما أدى عدم التوافق إلى بداية التراجع منذ العام ١٩٩٦.. كنا نبدو في تناقض في المواقف السياسية»، مشيراً إلى دكاكين سياسية فتحها بعض نواب الجماعة، وفتح الأبواب على مصراعيها أمام تعددية الترشح.. وجود عناصر غير جديرة بأن تمثل المسلمين.. إلخ. وكان الأمر يتطلب بعض الوقت للاستجابة وبدء ورشة التقييم والمراجعة المنتظرة.

د) الانسحاب الانتخابي بعد زوال الوصاية السورية ٢٠٠٥:

شكل اغتيال الرئيس رفيق الحريري في ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ حدثاً مفصلياً هزّ المجتمع اللبناني بعمق، ولا تزال تداعياته المحلية والدولية تتفاعل يوماً بعد يوم. وحدث الاغتيال لم يحصل في لحظة فراغ، بل جاء في سياق سياسي بالغ التوتر، وفي ظل عهد الوصاية السورية التي أمسكت بالملف اللبناني وانفردت به بموافقة دولية وعربية طيلة مرحلة ما بعد الطائف. كانت المطالبة بالانسحاب السوري من لبنان تنفيذاً لاتفاق الطائف، والذي كان يفترض أن يحدث عام ١٩٩٢، نوعاً من المغامرة تعرّض

صاحبها للتشهير بعروبته ووطنيته، خاصة وأن الاحتلال الإسرائيلي كان لا يزال جاثماً فوق أرض الجنوب. إلا أن إنجاز التحرير عام ٢٠٠٠ جعل هذا المطلب الذي كان محصوراً بين المسيحيين، يتردد على ألسنة القيادات السياسية اللبنانية المختلفة.

لكن ما حدث خلال فترة الوصاية السورية أن "الملف" اللبناني الممسوك استخبارياً أفضى إلى "نظام أمني" يحدد الأحجام السياسية للقوى والشخصيات والأحزاب تضخيماً أو تقزيماً. وكان الأمر استفزازياً عندما طاول ذلك صلاحيات رئيس الحكومة السني رفيق الحريري، وفي تركيبة طائفية دقيقة كما في لبنان حيث يعتبر هذا حدثاً بالغ الخطورة، خاصة وأن هذا الأمر حدث بدعم سوري لامحدود لصالح رئيس الجمهورية المسيحي الماروني. حدث هذا في ما يشبه الانقلاب "الصامت". كانت رؤية رئيس الجمهورية متربعاً صدر كل اجتماع لمجلس الوزراء مثار تعليقات حرّة واعتراضات قاسية وسط "سنّة" لبنان، الذين اعتبروا ذلك انقلاباً على الطائف واعتداء موصوفاً وتفسيراً تعسفياً إلى أقصى الحدود لنصوصه، بل ممارسة كيدية تستهدف تعطيل الفاعلية السنية في النظام اللبناني. حدث هذا رغم الانتصار الساحق الذي حققه رفيق الحريري في انتخابات العام ٢٠٠٠. ومع ذلك واجه "الانقلاب" الأمني الصامت الذي استهدف إجهاض انتصاره بمعارضة صامتة وصبورة لاقتناعه بأن المعارضة الصاخبة كانت ستأخذه إلى مواجهة سلطة الوصاية السورية، وهو ما كان يتجنبه مفضلاً النصح والصبر، مراهناً على انقضاء السنوات القليلة الباقية من عهد رئيس الجمهورية.

لكن ما حدث أن النظام الأمني السوري - اللبناني لم يكن في وارد التخلي عن السلطة والقبول بانتخابات عادلة، فكان التجديد لرئيس الجمهورية إميل لحود خياراً سورياً مباشراً وحاسماً أرغم على قبوله رفيق الحريري وغيره من القيادات السياسية اللبنانية. وكان من آثار كارثة التمديد صدور القرار ١٥٥٩ الذي أدان التدخل السوري في الانتخابات الرئاسية وطلب انسحاب الجيش السوري وأجهزته الأمنية من لبنان، فضلاً عن مطالبته بفرض السيادة اللبنانية الكاملة وسحب السلاح غير الشرعي من الجميع في لبنان. كان قرار التمديد سبباً مباشراً في "التدويل"، فضلاً عن كونه سبباً في انقسام اللبنانيين، وتبلورت معارضة واسعة للهيمنة السورية في لبنان أصبح تمثيلها عابراً للطوائف، خاصة بعد مشاركة ممثلين عن كتلة الرئيس الحريري النيابية في لقاءات البريستول للمعارضة اللبنانية المتنامية، وكانت هذه المشاركة تنبئ بتغييرات جذرية تحت سقف الطائف الذي يتضمن بنداً يقضي بالانسحاب السوري من لبنان، بما يقطع الطريق على التدويل الذي يمكن أن يجرّ البلاد إلى المزيد من الانقسام الوطني.

في ظل هذا المناخ السياسي حدثت جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، وكان

قد سبقتها محاولة فاشلة لاغتيال الوزير مروان حمادة أحد أبرز القيادات الوطنية المعارضة، ثم تبعتها سلسلة من الاغتيالات ومحاولات الاغتيال طالت قيادات سياسية وشخصيات إعلامية معارضة، عدا عن سلسلة من التفجيرات طالت مؤسسات ومناطق تجارية. وقد وجهت المعارضة الاتهام إلى النظام الأمني المخابراتي السوري اللبناني، وتشكلت لجنة تحقيق دولية وازدادت الضغوط على سوريا التي أفضت إلى خروجها من لبنان في نيسان/ إبريل ٢٠٠٥ ثم إجراء انتخابات نيابية خارج الوصاية السورية في حزيران/ يونيو ٢٠٠٥. هذه الانتخابات غيرت الخريطة السياسية بشكل جذري فقد نتج عنها سقوط أبرز وجوه الحقبة السورية في لبنان ونجحت المعارضة في الحصول على الغالبية الساحقة، كان فيها لتيار المستقبل، وهو الإطار السياسي المعبِّر عن خط الرئيس رفيق الحريري، الحصة الكبرى نتيجة التعاطف والالتفاف الكبير حول نجله سعد الحريري وخاصة في المناطق ذات الغالبية السنية.

تميز موقف الجماعة الإسلامية في المرحلة الأولى بالتردد، فهي دعت لاستقالة إميل لحود من رئاسة الجمهورية، لكنها شاركت في الاجتماعات الأولى لما سمي "لقاء عين التينة" الذي ضم حلفاء سوريا في مواجهة "لقاء البريستول" الذي ضم كافة أطراف المعارضة[1]، إلا أنها ما لبثت أن انسحبت من هذا اللقاء واتخذت موقفاً أكثر تصعيداً من رئيس الجمهورية مطالبة باستقالته إثر اغتيال الرئيس الحريري ودعمت إنشاء لجنة تحقيق دولية ومحكمة دولية وشاركت بشكل رمزي في تحركات ١٤ آذار/ مارس، لكنها مع ذلك حرصت على إبقاء العلاقة إيجابية مع سوريا ورفضت الضغوط الدولية عليها، ولم يصدر بيان صريح منها يطالب بخروج الجيش السوري من لبنان، ورفضت الضغوط الدولية لسحب سلاح المقاومة والمخيمات، لكنها مع ذلك لم تكن مرتاحة لأداء المسؤولين السوريين سواء بالنسبة للتمديد للرئيس لحود أو بالنسبة لدور الأجهزة المخابراتية التابعة لها في لبنان.

وفي موضوع الانتخابات حرصت الجماعة الإسلامية على الاعتراض على قانون الانتخاب، إلا أن المواقف المترددة بين الموالاة والمعارضة، أخرجت الجماعة الإسلامية من السباق الانتخابي حيث كان الشارع اللبناني، والإسلامي السني تحديداً، في حالة غضب وتعبئة ضد ممارسات النظام الأمني، ترجمه التفاف شعبي عارم حول تيار المستقبل وحلفائه من المعارضة. في هذه الأجواء فضلت الجماعة اتخاذ قرار بمقاطعة الانتخابات بحجة رفضها لقانون الانتخاب علماً أنه القانون نفسه الذي خاضت الانتخابات على أساسه عام ٢٠٠٠. والواقع أن قرار المقاطعة كان عملياً قرار

(١) انظر مجلة **الأمان** الناطقة باسم الجماعة الإسلامية، العدد ٦٤٧، في ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٥، ص ٤.

"انسحاب" فرضه الموقف الوسطي المتأرجح بين المعارضة والموالاة حيث لم يكن الوسط الشعبي متقبلاً لهذا النوع من المواقف الرمادية.

بعد الانتخابات النيابية راحت الجماعة تركز من جديد على الاستقطاب والبناء التنظيمي من خلال أسلوب جديد فيه شيء من استعراض القوة، فشهد المقر المركزي للجماعة في حدث يعتبر الأول من نوعه، احتفالاً لمناسبة انتساب ٣٠٠ شاب وشابة إلى الجماعة، أكد فيه فيصل مولوي الأمين العام للجماعة أن إقامة هذا الاحتفال العلني لا علاقة له بانسحاب الجيش السوري من لبنان وأنهم لا زالوا يتمسكون بدعوة رئيس الجمهورية إلى الاستقالة وأنهم مع الاقتصاص من قتلة الرئيس الحريري أياً كان هؤلاء المجرمين رافضاً أي تلاعب بهوية لبنان وعلاقته بمحيطه العربي والإسلامي[1].

وبعد شهرين طوَّرت الجماعة انتقاداتها ضد الإدارة السورية في مسألة اغتيال الحريري، معتبرة على لسان نائب الأمين العام إبراهيم المصري أن تعاطي النظام في سوريا مع مسألة التحقيق لم يعد يحتمل التسويف أو محاولة الهروب من وقائع باتت ملموسة، وأن مشكلة بعض الأنظمة أنها تمنح ثقتها المطلقة لبعض الأجهزة الأمنية مما يتيح لضباط هذه الأجهزة هامشاً واسعاً من الممارسة غير المنضبطة تحت عنوان المحافظة على مصالح النظام. وفي هذا الحديث محاولة لحصر الجريمة إذا ثبتت على سوريا، بضباط الأجهزة الأمنية وتبرئة القيادة السياسية من مفاعيلها. والموقف الملتبس من النظام في سوريا يعبِّر عنه نائب الأمين العام حين يتحدث عن عنصر الممانعة الوحيد الذي تمثله سوريا على الساحة العربية في مواجهة المشروع الصهيوني الزاحف وسياسات الإدارة الأميركية، لكنه يضيف: «إن هذا لا يلغي أن النظام في سوريا مطالب بالاستجابة إلى طلبات الشارع السوري وأن يتيح مزيداً من الحريات وأن يفتح آفاق العمل الفكري والسياسي من دون الخضوع لخصوصيات الحزب الواحد، وكان قمع المنتديات والتجمعات وإدخال قياداتها إلى السجون أعاد القناعة إلى الناس بأن الأسلوب الوحيد في التعاطي مع النظام هو إسقاطه»[2]. تعبِّر هذه المواقف عن الارتباك السياسي الذي عانت منه الجماعة الإسلامية وكافة القوى السياسية إثر اغتيال رفيق الحريري، وخاصة فيما يتعلق بالشبهات التي تدور حول دور الجهاز الأمني السوري - اللبناني في هذه الجريمة وتداعياتها التي لا تزال تفعل فعلها في الساحة اللبنانية.

(١) جريدة **النهار**، ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥.

(٢) جريدة **المستقبل**، ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥.

٥ ـ الانتخابات البلدية والاختيارية

قد يقال إن الانتخابات النيابية ليست معياراً كافياً لتقويم حجم القوى السياسية، لاعتبارات عديدة منها الجغرافيا الانتخابية المختلطة مذهبياً ومناطقياً وقانون الانتخاب وحجم التحالفات السياسية المطلوبة، فضلاً عن الإمكانيات المالية والإعلامية والعلاقات الإقليمية التي تشكل بمجموعها عناصر أساسية في تشكيل معطيات التمثيل النيابي. أما الانتخابات البلدية والاختيارية بطبيعتها المحلية فهي أكثر تمثيلاً لإرادة الناس. لذلك نجد من الضروري التوقف عند دور الجماعة الإسلامية في هذه الانتخابات وتحديداً في دورتي ١٩٩٨ و٢٠٠٤.

أ) إثبات الوجود ١٩٩٨ :

خاضت الجماعة الإسلامية بكل ثقلها هذه الانتخابات في المناطق التي تركزت فيها قاعدتها الناخبة وثقلها التنظيمي والشعبي وخاصة في طرابلس والضنية ثم في صيدا وإلى حد ما في بيروت، مع بعض التواجد المحدود في إقليم الخروب في الشوف والعرقوب في الجنوب والبقاع الغربي، مع تواجد ضعيف في عكار، وهذا التواجد لا يغطي مجمل المناطق ذات الكثافة الإسلامية السنية في لبنان.

اعتمدت الجماعة في هذه الانتخابات عام ١٩٩٨ استراتيجية الانفراد والمشاركة، ففي طرابلس والقلمون والمنية والضنية وبعض قرى الشوف (إقليم الخروب)، كوّنت لوائح منفردة شملت أعضاء من الجماعة ومقربين وأصدقاء. فقوتها في بعض البلدات والقرى سمحت لها بتأليف لوائح منفردة بعد الفشل في المفاوضات على الحصص لتأليف لوائح توافقية مع القوى الأخرى. وكان تأليف اللوائح المنفردة عنصر قوة للجماعة وخاصة في طرابلس والقلمون والضنية حيث ساد التجاذب بين كل من تيار الرئيس عمر كرامي وتيار الرئيس الحريري اللذين حاولا احتواء الجماعة ضمن محاصصة لم تقبل بها، الأمر الذي دفعها إلى تشكيل لائحة إسلامية غير مكتملة في طرابلس بالتحالف مع مختلف التيارات الإسلامية في طرابلس (السلفيون وحركة التوحيد وجبهة الإنقاذ الإسلامية وجمعية الإصلاح وجمعية الغوث وبعض الشخصيات)[1].

كذلك في إقليم الخروب فشلت المفاوضات في بلدات رئيسية مثل برجا وكترمايا مع الحزب التقدمي الاشتراكي والحزب الشيوعي وتيار الحريري الذي حاول احتواء

(١) انظر لمزيد من التفصيل: عبد الغني عماد، **الانتخابات البلدية في طرابلس، قراءة سوسيولوجية في نتائج الانتخابات البلدية**، طرابلس، جروس برس، ١٩٩٨.

الجماعة بحسب تعبير أحد قيادييها النائب السابق زهير العبيدي[1]. إلا أن هذا دفع الجماعة إلى تأليف لائحتها الخاصة بالتوافق مع العائلات، وخصوصاً في بلدة شحيم، كبرى بلدات الإقليم، حيث يصعب على أي حزب أو تيار واحد تمثيلها أو الإمساك بقرارها منفرداً، مما يسمح بهامش مهم بالمناورة والتحالف.

أما في أقضية عكار والبقاع الغربي فقد ألفت الجماعة لوائح بالتحالف مع العائلات مستفيدة من الصراعات العائلية المزمنة، باستثناء قرى ببنين وفنيدق في عكار حيث شكلت لوائح منفردة بالتوافق مع العائلات مع أرجحية تمثيلية لأعضائها نظراً لما تتمتع به من قوة انتخابية وامتدادات عائلية[2].

أما جانب المشاركة في استراتيجية الجماعة فتجلى في كل من مدينتي بيروت وصيدا، بالتحالف مع الرئيس الحريري والقوى السياسية التي دخلت في التوافق. وكان لهذه المشاركة ردود فعل معارضة من قيادات بارزة في الجماعة رغم التبرير الإيديولوجي الذي قدمته قيادة الجماعة والذي انحصر باعتبارين: **الأول** أنه تحالف انتخابي محض، ذلك أن الجماعة في بيروت أو صيدا تمثلت في اللوائح التوافقية هذه بما يناسب حجمها (٥ مرشحين في صيدا ومرشح واحد في بيروت). الاعتبار **الثاني** أن التحالف مع الحريري في رأي قيادة الجماعة كان تحقيقاً لمصلحة إسلامية عليا، ذلك أنه، أي الحريري، خاض في الأشهر التي سبقت الانتخابات البلدية معركة الزواج المدني، وعطل قرار مجلس الوزراء، وهذا مكسب عقائدي إسلامي مهم ما كان ليتحقق لولا موقف الرئيس الحريري[3]. مع ذلك لم يكن هذا التبرير ليقنع الحليف القوي في صيدا، الشيخ ماهر حمود، الذي انشق عن الجماعة عام ١٩٧٩، ثم شارك في تأسيس تجمع العلماء المسلمين الذي يضم رجال دين شيعة وسنة، والذي دان التحالف مع الحريري، مذكراً الجماعة الإسلامية بانتصاراتها المنفردة في طرابلس والقلمون والضنية وإقليم الخروب والتي ما كانت لتتم لولا دعم التيار الإسلامي والمؤمنين به بوجه عام[4].

خاضت الجماعة الإسلامية الانتخابات في مناخ تعبوي صارم يستهدف التعويض المعنوي للخسائر التي أصيبت بها في الانتخابات النيابية عام ١٩٩٦. وجاءت النتائج التي حققتها الجماعة على الشكل التالي:

(١) جريدة **السفير**، ١٢/٦/١٩٩٨.

(٢) انظر تقرير الجماعة الإسلامية رقم (٣) مكتب الأمانة العامة (غير منشور). وقد وُزع مع غيره من التقارير من قبل الجماعة الإسلامية. انظر أيضاً: كارول داغر، **السفير**، ٢٢/٦/١٩٩٨.

(٣) انظر تقرير الجماعة الإسلامية رقم (٥)، مكتب الأمانة العامة.

(٤) جريدة **السفير**، ٢٢/٦/١٩٩٨.

- طرابلس فازت لائحة الجماعة وحلفائها بـ ٨ مقاعد من أصل ٢٤.
- في القلمون فازت لائحة الجماعة والعائلات بكاملها (١٣ جماعة و٥ أصدقاء).
- في الميناء فازت بمقعدين من أصل ٢١.
- في قرى الضنية والمنية فازت بـ ٢٦ مقعداً (فضلاً عن ٢٧ مقرباً) وذلك في ١٤ قرية وبلدة مجموع مقاعدها ١٧٤ مقعداً في المجالس البلدية.
- في قرى قضاء عكار فازت بـ ١٢ مقعداً (فضلاً عن ١٠ مقربين) وذلك في ١٢ قرية وبلدة بلغ مجموع مقاعدها ٢٣٤.
- في مدينة صيدا فازت بـ ٥ مقاعد من أصل ٢١.
- في بيروت فازت بمقعد واحد ضمن اللائحة التوافقية من أصل ٢٤ مقعداً.
- في الشوف (إقليم الخروب) فازت بـ ١٨ مقعداً من أصل ١٠٨ في ٨ قرى وبلدات شاركت فيها.
- في البقاع فازت بـ ٣ مقاعد فقط لمحازبين، فضلاً عن ٥١ مقعداً لأصدقاء ومقربين من أصل ٢٣٤ مقعداً في ١٧ قرية وبلدة شاركت في انتخاباتها.

ما يمكن استنتاجه من هذه النتائج أن الجماعة حظيت بضلع من "المثلث" التمثيلي في طرابلس في مقابل تيار الرئيس كرامي وتيار المعارضة التقليدية التي قادها تيار المستقبل في المدينة. أما في صيدا فقد أدت قوتها الانتخابية التجييرية التي قدرت بحوالى ٣٠٠٠ صوت دوراً أساسياً في ترجيح كفة اللائحة التي شاركت فيها بالتحالف مع تيار الحريري والبزري ضد اللائحة المدعومة من النائب مصطفى سعد الذي لم ينجح منها إلا شقيقه الدكتور أسامة سعد. فكانت حصتها ٥ أعضاء أي أكثر من حصة البزري والعائلات الذين كان لهم ٣ أعضاء، مقابل ١٢ لتيار الحريري، مما عزز قولها بثنائية التمثيل الصيداوي (حريري ـ جماعة).

كذلك تمكنت الجماعة من تحقيق فوز معتبر في كل من برجا وكترمايا وشحيم على حساب الحضور التاريخي للحزب التقدمي الاشتراكي والقوى اليسارية، وقد اعتبرت الجماعة أنها انتزعت التمثيل السني في هذه المنطقة رغم التجاذب والتنافس مع تيار الحريري الذي حاول احتواءها لتأكيد زعامته في منطقة تصنّف مذهبياً بأنها سنية. إلا أن البقاع الغربي وبعض بلديات زحلة وراشيا أظهرت الحجم المتواضع للجماعة الذي تعتبره أوساطها أمراً طبيعياً نظراً لحداثة وجودها التنظيمي في هذه المنطقة، مع ذلك تشير إلى نتائج معقولة تحققت في بلدات القرعون وكفريا ومجدل عنجر عبر أصدقاء من التيار الإسلامي عموماً[1].

(١) **الانتخابات البلدية في لبنان. مخاض الديموقراطية في بئر المجتمعات المحلية** (عمل مشترك)، انظر: =

تبقى الإشارة إلى أن ما نسبته الجماعة إلى نفسها من إنجازات بلدية لا يصبّ كله ككتلة متراصة في خانة الجماعة كحالة تنظيمية صافية، بقدر ما يمكن تنسيبه إلى مختلف التيارات والجمعيات والهيئات الإسلامية التي تشكل بمجموعها التيار الإسلامي العام والذي يمكن القول إن الجماعة تلعب في إطاره الدور المؤثر والفاعل. وإذا كان يمكن تنسيب هذه الإنجازات في حالة الانتخابات البلدية، حيث تتموضع هذه التشكيلات الإسلامية المتنوعة إلى التيار الإسلامي العام، إلا أن الأمر في الانتخابات النيابية، حيث يتطلب اختيار رموز محددة (مرشح واحد) في الغالب في دائرة كبيرة، يفضي إلى تفرّق هذا الطيف الإسلامي المتنوع وبالتالي إعادة تشكيله على أساس الولاء التنظيمي الصافي للجماعة الإسلامية وقراراتها السياسية. وبالتالي فمعطيات الانتخابات البلدية أوسع مدى من معطيات الانتخابات النيابية، فلكل منها حساباتها ومعاييرها وتحالفاتها. في الخلاصة يمكن القول إن الجماعة الإسلامية خرجت من الانتخابات البلدية الأولى بعد الطائف، وبعد التراجع التمثيلي النيابي إثر عام ١٩٩٦، بنوع من التعويض المعنوي الذي كانت تأمل أن تستكمله وتعيد الاعتبار لقوتها وحجمها مع الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٠، الأمر الذي لم يتحقق، بل أجهض بالكامل.

ب) الخروج من المدن ٢٠٠٤:

أما الانتخابات البلدية الثانية بعد اتفاق الطائف التي جرت عام ٢٠٠٤ فقد شاركت فيها الجماعة الإسلامية بكثافة، وكانت حصيلتها حسب مصادر الجماعة الفوز بـ ٣٦٩ مقعداً بلدياً و٦٠ مقعداً اختيارياً، أي إن هناك ٢٢ بلدية في لبنان من أصل حوالى ألف بلدية ممسوكة من الجماعة وحلفائها سواء بالأكثرية أو بالأغلبية. في خريطة الأرقام والأحجام، تعتبر الجماعة أنها حصدت أرقاماً أعلى من تلك التي حصدتها في العام ١٩٩٨. أما في المدن وتحديداً صيدا وطرابلس فإن الجماعة «لم تحقق ما يوازي حجم حضورها السياسي والشعبي» كما يقول رئيس المكتب السياسي فيها أسعد هرموش.

في بيروت خاضت الجماعة المعركة البلدية إلى جانب الرئيس رفيق الحريري وتمثلت ضمن اللائحة التوافقية الفائزة بمقعد واحد، وفازت بتسعة مقاعد اختيارية مقابل ستة في الانتخابات السابقة، أما في صيدا فقد تحالفت أيضاً مع تيار الحريري وقد هزمت لائحتهما بكاملها وفازت اللائحة المنافسة لها التي ضمت تحالف عبد الرحمن البزري والتنظيم الشعبي الناصري، إلا أن تحالفاتها في مناطق أخرى كانت مناقضة لهذا

= نزار حمزة، **دور الحركات الإسلامية في الانتخابات البلدية**، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٨، ص ص ٣٧٧ ـ ٣٩٨.

الاتجاه، فهي في طرابلس تحالفت مع الرئيس عمر كرامي ضمن لائحة ضمت الناصريين (المؤتمر الشعبي) والأحباش (جمعية المشاريع) وعدداً من الشخصيات وفازت بستة مقاعد من أصل ٢٤ مقعداً لم يكن بينهم أي من أعضاء الجماعة، في الوقت الذي تراجع عدد المخاتير الذين فازوا من الجماعة إلى ٣، بعدما كانوا خمسة عام ١٩٩٨، في مواجهة لائحة منافسة تألفت من تحالف نواب ووزراء طرابلس (الوزير ميقاتي) والوزير الجسر (تيار الحريري)، والتكتل الطرابلسي وحصدت غالبية المقاعد. كذلك خاضت الجماعة معركة قاسية ضد تيار الحريري وحلفائه في بلدة برجا في إقليم الخروب. هذا التناقض في التحالفات أثار العديد من التساؤلات وعلامات الاستفهام، بل والتشكيك في مصداقية السياسات المحلية التي تتبناها الجماعة.

محصلة النتائج على مستوى المدن في الانتخابات البلدية كانت تراجعية، بل وجد فيها البعض من الإسلاميين تردياً خطيراً ينذر بما هو أخطر في الانتخابات النيابية القادمة. إلا أن قراءة الجماعة على لسان رئيس المكتب السياسي فيها أسعد هرموش مختلفة، حيث اعتبر أن لكل مدينة ومنطقة ظروفها ومعطياتها التي تفرض نوعاً من التحالفات قد يختلف من مكان لآخر. فقد كان قرار الجماعة هو "المشاركة لا المغالبة" في طرابلس وغيرها. وحيث إن تحالف النواب استكمل لائحته، لم يكن أمام الجماعة إلا التحالف مع الرئيس عمر كرامي، إلا أن عامل الوقت كان سلبياً، فقد تشكلت اللائحة قبل ٤٨ ساعة من موعد الانتخاب. ورداً على الانتقادات الواسعة التي طاولت الجماعة لانسحابها من نواة لائحة إسلامية شكلت على عجل مع عدد من الهيئات والتشكيلات الإسلامية[1]، قال «إن قرارنا كان عدم تكرار تجربة عام ١٩٩٨ والتي أدت إلى إقصاء الأقليات جعلنا نقتنع أن التحالف مع كرامي هو الخيار المتاح، إلا أن الخلل الذي حصل تمثل في الأقلام المسيحية والعلوية، أما في الأقلام السنية فقد كانت الأرجحية لتحالفنا. وكذلك الأمر في صيدا فقد ظهر تفوقنا مع حلفائنا من تيار الحريري في ستين بالمئة من الأقلام السنية، فيما بدا الخلل واضحاً في الأقلام الشيعية والمسيحية وأقلام المجنسين». في المحصلة يعتبر هرموش النتائج المحققة في كل المناطق جيدة جداً. ويرفض هرموش القول إن تحالفات الجماعة في المدن تقررت في المطبخ السوري أو كانت أسيرة ضغوطات محلية أو خارجية، مؤكداً أن «خيار الجماعة منذ البداية كان محسوماً في العاصمة بيروت في "التوافق" الذي دعا إليه الرئيس الحريري وكذلك في صيدا. أما في طرابلس فكان هناك مجرد "نصيحة" للتفاهم مع الرئيس كرامي.. في المحصلة الجماعة أصبحت شريكاً أساسياً في الساحة

(١) جريدة **التمدن** الطرابلسية، ١٨/٦/٢٠٠٤.

الإسلامية وأكسبها ذلك شرعية وحضوراً سياسياً متقدماً ومميزاً، على الرغم من أننا لم نحصل على مقاعد توازي هذا الحضور»[1].

إلا أن استراتيجية الجماعة هذه تعرضت لحملة انتقادات واسعة من الأطراف الإسلامية الحليفة وخاصة في طرابلس، خاصة بعد البيان الذي أصدره الدكتور رأفت ميقاتي مرشح جمعية الإصلاح الإسلامي والدكتور حسن الشهال أحد أبرز القيادات السلفية، حيث اتهما على صفحات الصحف الجماعة الإسلامية بالانقلاب على حلفائها في "اللائحة المستقلة للإصلاح والتنمية" التي كانت تضم ١١ مرشحاً إسلامياً تعاهدت الجماعة معهم على خوض الانتخابات وذلك رداً على ما كتبه د. رامي درغام في جريدة **التمدن** الطرابلسية معتبراً أن قرار الجماعة في شكله الأخير لم يكن قراراً ارتجالياً أو شخصياً بل كان قراراً مؤسساتياً مرّ بمحطات تنظيمية متعددة وبمصاف ومجالس متخصصة[2].

وقد تابع السجال بيان صدر باسم "أصدقاء الجماعة الإسلامية" معتبراً أن التحالف مع الرئيس كرامي لم يكن مفاجئاً كما تدعي الجماعة، بل كانت النية مبيتة عندها لإجهاض ولادة لائحة إسلامية، الأمر الذي يدين قيادة الجماعة التي «لم تلتزم مبدأ الوفاء بعهدها مع المتحالفين معها والمحافظة على مصداقيتها مع حلفائها، إذ كان بإمكانها أن تعلن منذ البداية قرارها الضمني بالانحياز إلى خط الرئيس كرامي». ويعتبر هذا البيان أن الجماعة طعنت الصف الإسلامي وخرجت عن خط الاستقلالية والتميز والعهد الذي قطعته على نفسها يوم تشابكت الأيدي في ٢٣/٥/٢٠٠٤ أمام الآلاف من المشاركين في مهرجان إعلان اللائحة الإسلامية، الأمر الذي يشكل نقضاً للعهود والمواثيق وخيانة للمبادئ والمشروع الإصلاحي. يخلص البيان رداً على الادعاء بأن الجماعة في خير بالقول «إنها ليست بخير على الإطلاق، بل هي تنتقل من هزيمة إلى أخرى منذ عام ١٩٩٦ وحتى عامنا هذا، ولا يخلصها من حالة الهزيمة والضياع إلا عودتها إلى الحق وإلى التعاون مع الصف الإسلامي.. فقد حصدت الجماعة هزيمتها في صيدا وطرابلس والميناء والبداوي وببنين وبرقايل وعكار وأماكن أخرى.. مما يعني أنها ليست بخير وهي تحتاج إلى مراجعة شاملة وكاملة لمشروعها وخطابها وعلاقاتها والميثاق الإسلامي الذي أعلنته في مؤتمرها الأخير في بيروت[3]، إنها بحاجة إلى من

(١) حسين أيوب: «مؤتمر تقييمي للجماعة الإسلامية يدافع عن الخيارات الانتخابية»، **السفير**، ٢٩/٦/٢٠٠٤.

(٢) راجع جريدة **التمدن** الطرابلسية، ١١/٦/٢٠٠٤.

(٣) وهو المؤتمر الذي عقد في فندق كراون بلازا في ١٤/١٢/٢٠٠٣ وصدر عنه ما عرف باسم الميثاق الإسلامي في لبنان وشاركت فيه قوى وجمعيات وشخصيات إسلامية لبنانية عديدة.

ينصحها ويسددها من خارج صفها..»[1].

يتابع أحمد خالد السجال مؤكداً أن خسارة مقعد بلدي هنا أو هناك لا يمكن أن تحد من انطلاقة الإسلام وحركته المجتمعية، طارحاً مقاربة جديدة تتجاوز الرؤية الحزبية الضيّقة، معتبراً أنه «ولو فشل بعض الإسلاميين في الدخول إلى المجلس البلدي في طرابلس فقد دخله آخرون يمثلون الإسلام كما نمثله وأكثر. فنحن لا نحتكر الإسلام لأنفسنا، فالإسلام لا يمكن تحجيمه على مقياس فئة أو حركة وإنما هو روح تسري في الأمة.. وليس من شيمنا تصنيف الناس إسلامياً ونحن الذين أنكرنا على غيرنا مبدأ التكفير والتبديع..»[2].

ومن الطبيعي أن يستمر النقاش والسجال في طرابلس وصيدا، حيث تتمتع الجماعة بثقل مؤثر، وأن يتخذ طابع الحدّة، فما حدث في الانتخابات البلدية ليس مفصولاً عما حدث في الانتخابات النيابية وبالتالي عما يحدث داخل جسم الجماعة من نقاش وصراع وتجاذب هو نتيجة طبيعية لسلسلة التراجعات الناجمة، كما يقول الأمين العام السابق فتحي يكن، عن أخطاء منذ العام ١٩٩٦ والتي تفاقمت في دورة ٢٠٠٠ النيابية وأدت إلى تشرذم الصف واهتزاز صورة الجماعة في الساحة الإسلامية[3].

٦ ـ الخيارات الملتبسة على عتبة القرن الجديد

تركت المشاركة في الانتخابات النيابية آثاراً سلبية على بنية الجماعة الإسلامية وصدّعت وحدتها التنظيمية وأظهرت تناقضات سياسية وشخصية كامنة واحتقاناً داخلياً ظهر علانية على عدة مستويات. فعلى الصعيد النظري وبعد خروج فتحي يكن من الأمانة العامة للجماعة بما يشبه الانقلاب التنظيمي، أصدر عام ١٩٩٨ كتابه المهمّ **نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر**، وعدا عن تقديمه لقراءة تجديدية لأساليب العمل وتشديده على نبذ العنف والعمل المسلح، وتنظيره لفقه التغيير والوصول إلى السلطة، وتبنيه للخيار الدعوي والعمل الشعبي والجماهيري، كما سبق وفصلنا ذلك، نتلمس أيضاً مرارته وهو يتحدث في مقالات ودراسات عدة عن إصراره على أن مسألة "الشورى" داخل مؤسسات الجماعة وخارجها هي "مُعلمة" وليست "ملزمة"، وأن

(١) انظر: جريدة **التمدن**، ١٨/٦/٢٠٠٤.

(٢) يعرّف عن نفسه في جريدة **التمدن** بالمسؤول السابق لمجلس محافظة الشمال في الجماعة الإسلامية في مقال نشره رداً على من ينتقدون تحالفات وسياسات الجماعة (انظر: **التمدن**، ٢٥/٦/٢٠٠٤).

(٣) جريدة **المستقبل**، ١٤/١٢/٢٠٠٠.

القيادة فردية وليست جماعية، مميزاً بين القيادة "الأبوية" التي يعتبرها الأصلح والأكثر تعبيراً عن روح الإسلام، والقيادة التنظيمية التي تحول البشر إلى آلة صماء تعمل ميكانيكياً وفق بنود وقواعد جامدة[1]. ويبدو أن هذا الإصرار يقف وراء العديد من الاختلافات التي يلمس من خلالها القارئ ألم ومرارة الكاتب والمؤسس والمربي الذي خذله بعض تلاميذه، خاصة حين يشير إلى محاولاتهم ـ من دون أن يسميهم ـ باسم الشورى تقييد القائد والمسؤول، رافضاً ومستهجناً فكرة التراتبية التنظيمية التي تمسّك بها هؤلاء[2]. بل يشير ضمناً وبمرارة أقوى إلى أحد نواب كتلته الذي «أخذته فتنة السلطة واستمرأ مجالسة الحكام بالرغم من إنكار الجماعة لذلك وحجبها الثقة عن الحكومة، بحجة متابعة أحوال الرعية»[3].

يتابع يكن كتاباته من خارج موقع المسؤولية التنظيمية في الجماعة بعد خروجه الملتبس أواسط التسعينات من الأمانة العامة، فيكتب بعد الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٠ ما يفيد أن نتائجها هي بمثابة الكارثة على الحركة الإسلامية في لبنان، نظراً للأصوات المتدنية والمعيبة التي نالها مرشحوها، والتي أدت إلى إخلاء الساحة الاشتراعية للعابثين الذين يتربصون الدوائر بالإسلام وأهله، بل أدت فضلاً عن ذلك إلى إضعاف شوكة الطائفة الإسلامية السنية بشكل خاص[4]. ويعدد أربعة أخطاء ارتكبتها القيادة الجديدة، الأولى تمثلت بأخطاء داخلية أدت إلى استرسال البعض في أهوائه ومصالحه الخاصة، والثانية تمثلت بتعطيل المحاضن التربوية والنشاطات الدعوية وغلبة الهمّ السياسي، والثالثة تمثلت بالتأثر ببعض الظروف المحيطة عند اتخاذ القرار السياسي والانتخابي (من دون أن يوضح طبيعة هذه الظروف والتي أرجعها البعض إلى الظروف الإقليمية)، والرابعة تمثلت بالتسرع في اتخاذ قرارات الفصل أو البتر التنظيمية وعدم الحفاظ على وحدة الصف[5].

(١) جريدة **الإنشاء** الطرابلسية، (٩ شباط/ فبراير ٢٠٠١)، العدد ٦٦٣٨. انظر دراسة فتحي يكن التي نشرت على حلقات بعنوان: «القيادة الرشيدة بين النظرية والتطبيق».

(٢) فتحي يكن، **نحو صحوة إسلامية**...، م. س، ص ٣٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٤) فتحي يكن: «الانتخابات النيابية في ضوء السنن الإلهية، قراءة شرعية لممارسة الساحة الإسلامية». دراسة منشورة في جريدة **الإنشاء**، طرابلس ـ لبنان، (٢ شباط/ فبراير ٢٠٠١) العدد ٦٦٣٧.

(٥) يمكن اعتبار فصل أو تجميد نائب الجماعة السابق خالد الضاهر الذي رفض سحب ترشيحه عن مقعد عكار عام ٢٠٠٠ إثر اتفاق انتخابي، دخل بموجبه النائب السابق أسعد هرموش في لائحة أساسية في الدائرة الأولى ولكن عن مقعد الضنية، وكانت الدائرة الثانية تضم أقضية (عكار ـ الضنية ـ بشري) واشترطت اللائحة التي دخلها هرموش سحب مرشح الجماعة في عكار. وقد =

يمكن اعتبار هذه الكتابات عن "القيادة الرشيدة" نوعاً من النقد الذاتي الجريء، لكنه يأتي من خارج المؤسسة، أو بعد الخروج منها إثر خلافات مزمنة فجرتها مسائل الانتخابات والمشاركة السياسية، ولأول مرة تتصدى المؤسسة لمؤسسها فتطاله بالنقد والتجريح، وكانت البداية مع ما كتبه المهندس عبد اللّه بابتي، من القيادات التاريخية في الجماعة، على صفحات جريدة **الإنشاء** الطرابلسية كرد على مقالات فتحي يكن، معتبراً هذه الكتابات نوعاً من التمسكن للتمكن، متهماً صاحب "القيادة الرشيدة" بأنه يعتمد أسلوباً فيه الكثير من «وضع اليد على المؤسسة طيلة ما يقرب من خمسة عقود، والاستئثار الشخصي بأول مشروع تربوي وتحويله لمصلحته تحت مقولة خدمة المسلمين.. ويا ليته يخدمهم». ولا يتوقف بابتي عند ذلك بل يكيل بعض الاتهامات الشخصية ليكن مشككاً بذمته المالية متهماً إياه بالاستيلاء على أموال التنظيم، وبأنه كان يتفرج من الخارج حين كان غيره يخوض غمار الحروب[1]. واستتبع هذا الرد ردوداً أعنف من قيادات أخرى استهجنت تحول الحوار إلى نوع من التجريح الشخصي[2]، وهو الأمر الذي يعكس عمق التناقضات والخلافات التي فشلت كل المحاولات لتجاوزها رغم التسوية التي قضت بتولي يكن لرئاسة مجلس شورى الجماعة والتي لم تعمر طويلاً حيث أعلن استقالته من هذا المنصب في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣.

وما إن انتهت الاستحقاقات الداخلية للجماعة مطلع آذار/ مارس ٢٠٠٤ حتى تبين أن هذه التناقضات مرشحة للاستمرار، فقد تأكد فيها عودة الشيخ فيصل مولوي إلى الأمانة العامة، وتعيين النائب السابق أسعد هرموش رئيساً للمكتب السياسي رغم الاعتراضات الداخلية العديدة التي ذللها تدخل الأمين العام شخصياً، وصولاً إلى مغادرة المهندس عبد اللّه بابتي موقع المسؤولية الشمالية بعد أن شغله لعقود عدة من الزمن وحلول الشيخ عزام الأيوبي محله بالإضافة إلى الدكتور رامي درغام. واللافت كان

= أدى ذلك إلى رفض مرشح الجماعة في عكار سحب ترشيحه، وبالتالي إلى صدور قرار بفصله، وهذا ما اعتبره يكن، فضلاً عن قرارات فصل وعقوبات بحق أعضاء آخرين، مثالاً عن القرارات المتسرعة والخاطئة.

(١) جريدة **الإنشاء**، الطرابلسية، شباط/ فبراير ٢٠٠١، العدد ٦٦٤٠.

(٢) انظر بعض هذه السجالات والردود على صفحات جريدة **الإنشاء** وخاصة ما كتبه المحامي رشيد كركر بعنوان: «الأيام الصعبة: حروب أزقة لا تصنع تاريخاً ولا أبطالاً» والشيخ سعيد هرموش بعنوان: «أين كنا وماذا أصبحنا...» يشير فيه كيف باع "هؤلاء" الشعارات والعهود والمواثيق وأصبحوا ألعوبة في أيدٍ مبتلة بالكثير من الدماء والضحايا، وكيف أصبح الاتزان على مذهبهم يعني العمالة والرجولة تعني الاستسلام... بالإضافة إلى ردود وسجالات متعددة بين قيادات وكوادر الجماعة. انظر عددَيْ جريدة **الإنشاء** في ٢٣ شباط/ فبراير و١ حزيران/ يونيو ٢٠٠١، رقم ٦٦٤٠ و٦٦٥٣.

وصول غسان حبلص إلى رئاسة مجلس شورى الجماعة والذي ترافق مع تعديل النظام الداخلي لهذا المجلس بحيث أصبح اتخاذ القرار فيه يتم على أساس تصويت النصف زائد واحداً بدل أكثرية الثلثين، كما منح هذا التعديل للأمين العام صلاحية تعيين أعضاء في مجلس الشورى الذي يتم اختيار أعضائه بطريقة الانتخاب من قبل الأعضاء العاملين في كل المناطق اللبنانية، وهو ما أثار اعتراضات عديدة، خاصة بعد استخدام الأمين العام لهذه الصلاحية بتعيين النائب السابق هرموش رئيساً للمكتب السياسي والنائب السابق زهير العبيدي والدكتور علي الشيخ عمار والمهندس عبد اللّه بابتي أعضاء معينين كاملي العضوية في مجلس الشورى[1]، فيما بقي الدكتور فتحي يكن خارج دائرة القرار في خطوة تعكس موقفه غير المتفائل بإمكانية الإصلاح للوضع الداخلي والتنظيمي للجماعة، ولمواقفها من مختلف القضايا والملفات السياسية اللبنانية والعربية والإسلامية.

تبين هذه التطورات التنظيمية والسجالات المرافقة والتي اتخذت في بعض أوجهها طابع التجريح الشخصي، أن البنية التنظيمية للجماعة لا تزال هشّة ومشخصنة، وأن الروح المؤسسية وثقافة الحوار الديموقراطية وتقاليد النقد والنقد الذاتي التي تحفظ حق الاختلاف داخل التنظيم لا تزال طرية أمام مفاهيم الطاعة والولاء. بل إن مفاهيم المحاسبة والمراجعة والتقييم الذاتي التي هي من أساسيات العمل الجماعي تبدو متواضعة وهشّة نسبة إلى العمر التنظيمي والتجربة السياسية التي تختزن شحنة من الدروس الناتجة عن محطات شهدت إشكالات ونزاعات وخلافات تنظيمية وسياسية في مرحلة التأسيس والتي خرج بنتيجتها العديد من الكوادر والقيادات اختارت الاستقلال التنظيمي مع الاستمرار في التمسك بالمشروع الإسلامي. ويمكن القول إنه من تحت عباءة الجماعة خرجت جمعيات وتنظيمات وحركات وروابط كما لم يحدث مع أي قوة تنظيمية أو سياسية من قبل. تكفي مراجعة تاريخ قيادات ومؤسسي العديد من الحركات والجمعيات في الشارع السني، خاصة تلك التي ظهرت بدءاً من أواسط الستينات، وبشكل ملحوظ في طرابلس والشمال، حيث المواقع الأكثر تأثيراً للجماعة، ليلاحظ المرء حجم النزيف المذهل الذي أصاب الجسم التنظيمي للجماعة وتسبب بخروج العديد من الكوادر والقيادات.

بعض التحليلات تعيد أسباب هذه الظاهرة إلى "فتنة" المال الذي تدفق على الجماعة في الستينات من السعودية ومن قيادات الإخوان المسلمين التي لجأت إليها

---

(١) عمر صالح، «الجماعة الإسلامية: نحو اعتزال السياسة»، جريدة **التمدن** الطرابلسية، ١٩/٣/٢٠٠٤، العدد ٩٧٨.

وإلى دول الخليج في أوج المواجهة مع التيار الناصري، وهي أموال جاءت على شكل هبات وتبرعات لمؤسسات تربوية واجتماعية تشرف عليها الجماعة أسالت لعاب بعض الكوادر والقيادات خاصة حين غابت الشفافية في كيفية التصرف بها. وهذا ما يمكن تبيانه بوضوح من خلال الاتهامات المتبادلة بين قيادات الجماعة والتي أشرنا لبعضها المنشور على صفحات الصحف المحلية في طرابلس، فخرج من خرج وبقي من بقي، إلا أن الجميع حظي بجوائز وغنائم تمّت تغطيتها باسم جمعيات ومدارس ومستوصفات وعقارات، سجل غالبها بأسماء شخصية أو باسم جمعيات وهمية وشكلية.

ورغم وجاهة هذا التحليل والمؤشرات الواقعية الداعمة له، إلا أن المعطى المالي بتقديرنا ليس سبباً كافياً لتفسير الخروج المكثف لبعض الكوادر والذي شكّل ظاهرة مميزة انتهت بخروج المؤسس نفسه على الجماعة التي أسسها. ونحن نميل إلى وجهة أخرى في تحليل هذه الظاهرة تقودنا إلى قراءة الفلسفة التنظيمية الناظمة للعلاقات بين الأعضاء والمنظِّمة لآليات اتخاذ القرار على المستوى التنظيمي وعلى المستوى السياسي والفكري. هذه الآليات كانت عاجزة عن امتصاص الخلافات وتنظيمها واستيعابها وأقصى ما كانت تقدمه تسويات مؤقتة تؤجل المشاكل وتخفف من حدة التجاذبات بما يمنع حدوث انشقاقات "تحتية" لكنه لا يمنع حدوث خروقات "فوقية" عبَّرت عن نفسها بالخروج شبه المتكرر لقيادات وكوادر كان يمكن لها أن تلعب دوراً عميقاً ومؤثراً في الحركة السياسية الإسلامية، الأمر الذي شكل نزيفاً "كارثياً" أضعف بنية الجماعة وشتت تركيزها وهدّم بعض ما تم بناؤه، وأخّر امتداد الجماعة وانتشارها وامتص قدرتها على التأثير الشعبي والفاعلية السياسية.

كانت المفاهيم التنظيمية التأسيسية تقوم على فكرة الطاعة والولاء القائمة على شحنة زائدة من السلطة الأبوية، ومناخ تنظيمي لا يشجع على المراجعة والنقد والمحاسبة والمساءلة، الأمر الذي يقتل روح المشاركة والعمل الجماعي ويعطل الاجتهاد والإبداع ويجعله عملاً فردياً نخبوياً. هذه الفلسفة التنظيمية عبّر عنها فتحي يكن، عندما أكد في كتابه المهمّ بعد خروجه من الجماعة، على بعض أبعادها الدالة، فهو بقي مصراً على أن الشورى "مُعلمة" وليست "ملزمة" وكتب حولها الصفحات الطوال[1]، مشدداً على أن القيادة في الإسلام فردية وليست جماعية رافضاً تقييد القائد أو الأمير مستنكراً أي محاولة للاعتراض على هذه الفلسفة متسائلاً: كيف يمكن لقائد أن يقود وأن يتحقق له السمع والطاعة إن كان رأيه ورأي مخالفيه سواء؟[2] رافضاً بشدة

---

(١) فتحي يكن، **نحو صحوة...**، م. س، ص ٢٩٢ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٩.

ما يسمى "التراتبية التنظيمية" معتبراً من ينادي بذلك لا يعلم شيئاً من فقه الشورى وفقه الولاء والقيادة[1]. وبالتأكيد ما كان يمكن لهذا الكلام أن يقال بهذه الحدّة وبين دفتي كتاب بعد خروجه من الأمانة العامة لولا أنه كان يعبّر عما يجري في كواليس الجماعة ويعكس بدقة الهواجس والنقاشات المتركزة على آليات اتخاذ القرار وصلاحيات المستويات القيادية وكيفية اختيارها ووصولها إلى مجلس الشورى والمكتب السياسي وسائر المجالس التنفيذية.

إلا أنه من الإنصاف القول إن الجماعة أخذت منذ التسعينات في تنظيم بنيتها الداخلية وعقدت أكثر من مؤتمر تنظيمي، وأصبحت وبشكل تدريجي وبطيء تدخل بعض التعديلات على لوائحها وأنظمتها، فأصبحت مؤسساتها الداخلية وآليات اتخاذ القرار فيها وانتخاب المستويات القيادية، سواء على مستوى المناطق أو المحافظات، أو على مستوى مجلس الشورى والمكتب السياسي، أكثر وضوحاً من ذي قبل رغم التجاذبات الداخلية التي استمرت حتى المؤتمر الأخير المنعقد في آذار/ مارس ٢٠٠٤، والتي تمحور بعضها على صلاحيات الأمين العام لجهة تعيين من يراه في مجلس الشورى والمكتب السياسي إضافة إلى من يتم انتخابه، فضلاً عن تشكيل لجان قانونية قضائية لفض النزاعات الداخلية أو التحكيم بشأنها. يمكن القول فعلاً إن الجماعة أخذت تتجه نحو حسم خياراتها التنظيمية وفلسفتها في العمل الجماعي، وإن ببطء وتردد، ولكن بشكل تدريجي يتجه نحو ترسيخ آليات اتخاذ القرار والمحاسبة والمساءلة ورسم حدود الصلاحيات والتراتبيات التنظيمية بما يشكل منعطفاً هاماً في تاريخها التنظيمي قد يساعد على امتصاص الخلافات ويساعد على تنظيمها واستيعابها بهدف أن يصبح التنوع في الآراء والاجتهادات مصدر غنى لا سبب شقاق ونزاع أو خروج على الشرعية التنظيمية، الأمر الذي كان سبباً لنزيف الكوادر المزمن ولهدر الطاقات البشرية في الجماعة.

ومع ذلك يمكن القول إن دخول عناصر من الآليات الديموقراطية وتبني بعض من أوجه الشورى "الملزمة" كعناصر تأسيسية في البنية التنظيمية الجديدة للجماعة يشكّل عنصر قوة في توطيد وحدة التنظيم، لكنه غير كافٍ لوحده ما لم يتأسس على ثقافة إسلامية جديدة لا تعتمد "التأرجح" بين إيديولوجيا التكفير القطبية ومنهج الدعوة والمشاركة والاعتراف بالآخر من دون هدر إيمانه والحكم على صحيح إسلامه. هذا التأرجح بين المنهجين تسبب في بنية فكرية ثنائية الوجه تعتمد مبدأ "لكل مقام مقال" أو ما يقال في الداخل لا يقال في الخارج تحت عنوان فقه "الضرورة" و"المرحلة".

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٠.

وذلك أمر طبيعي لأن الثقافة التنظيمية والدعوية تختلف باختلاف المنهج الفكري المعتمد، فالقول بالمشاركة والدعوة السلمية بالكلمة الطيبة والابتعاد عن منطق الجاهلية والتكفير، وتبني منهج الحوار والاعتراف بالآخر يتطلب ثقافة فكرية معممة بوضوح وبدون التباسات داخل الوسط التنظيمي أولاً، ثم يجري التعبير عنها في المشروع السياسي والممارسة السياسية التي تكون المواقف والتحالفات تعبيراً عنها. وبالتالي يتطلب الأمر مساراً متوازياً يتواكب فيه التجديد التنظيمي مع المراجعة الفكرية والممارسة السياسية، مما يخلق دينامية جديدة يمكن القول معها إن تحولاً جدياً قد حصل. فهل حدث مثل هذا الأمر مع الجماعة الإسلامية؟ وما هي المستحدثات في مشروعها الفكري والسياسي التي يفترض أن تواكب بعضاً من التغيير الحادث على المستوى التنظيمي؟

يمكن القول إن الجماعة الإسلامية بعد خروج المؤسس فتحي يكن حاولت بقيادة أمينها العام الجديد الشيخ فيصل مولوي أن تخطّ نهجاً جديداً، لكن هذه المحاولة إذا ما تفحصنا الوثائق والأدبيات والبيانات الصادرة عنها، سنجدها تدور في الفلك الفكري والسياسي ذاته مع بعض التنقيحات الملتبسة التي طاولت بعض المسائل الإشكالية في مشروع الحركة الإسلامية عموماً. ويمكن أن نسجل الملاحظات التالية في هذا المجال:

ـ استمرار تأكيد الجماعة على لسان الشيخ فيصل المولوي التزامها بتراث الإخوان المسلمين الذي «أطلقه الشيخ حسن البنا بنظرته الشاملة والسياسية أيضاً والرغبة في السعي مع جميع الناس لإعادة حكم الله إلى حياة المسلمين». لكنه مع هذا يؤكد على لبنانية الجماعة ولا ينفي أن الجماعة لها وجود في الساحة الفلسطينية الإسلامية بما يعني أنها في حركتها تتجاوز لبنانيتها![1]

ـ الإعلان بشكل صريح أن لبنان ليس مؤهلاً لقيام حكم إسلامي عقائدي كما أنه ليس مؤهلاً لقيام حكم أحادي الجانب، لكنه مع ذلك يقول: «أما عن مسألة الجزية والذمة فيقول المولوي: «إنها صيغة مطروحة من المسلمين وإذا لم يقبلها غير المسلمين فيمكنهم أن يطرحوا ما عندهم، ونتفق على صيغة أخرى لأن صيغة الجزية ليست صيغة وحيدة في التاريخ الإسلامي والشريعة الإسلامية، فصيغة اليهود والتعايش معهم كانت بلا جزية وإنما بتوافق بين الجانبين على رفض العدو الخارجي وعلى التعايش».[2] ويضيف «إننا نعتقد بأنه من الأفضل للعالم كله أن يعيش في ظل حكم إسلامي لأنه يضمن العدل لجميع الناس أكثر من أي حكم آخر».

(١) حوار مع الشيخ فيصل مولوي؛ مجلة **الوسط**، العدد ٣٣٥ (٢٩/٦/١٩٩٨).
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

ـ طرحت الجماعة إثر مؤتمرها العام المنعقد في العام ١٩٩٨ تأسيس حزب سياسي، قيل حينها إنه سيحمل اسم "حزب الإصلاح"، وفي تبرير ذلك يقول المولوي إن المجتمع اللبناني المتنوع والمتعدد الطوائف يجعل «تطبيق الأحكام الشرعية غير ممكن عملياً... لذلك رأت الجماعة أن استمرار الدعوة للمبدأ لا يمنع التعامل مع الواقع ضمن حدود الممكن خصوصاً أن الأمل بنجاح الدعوة في المدى المنظور وضمن ظروف لبنان يعتبر بعيداً. وإن بقاء الواقع اللبناني كما هو مضر بمصالح المسلمين. وبما أن الكثير من المبادئ الإصلاحية الإسلامية مقبول من المجتمع اللبناني وحتى من الطوائف والأديان الأخرى، توجهنا إلى إقامة حزب سياسي جديد ينطلق من الإصلاحات الإسلامية المقبولة التي يمكن أن تقبل بها الطوائف الأخرى.. ولا نرى ضرراً من تسميتها إصلاحات وطنية.. وهذا ليس بديلاً عن الدعوة إلى الله ونشر الوعي الإسلامي وستبقى الجماعة إلى جانب الحزب السياسي الذي سينطلق منها لكنه لن يكون محصوراً في إطارها بل سيتوجه إلى اللبنانيين كافة»[1]. إلا أن هذا المشروع تم طيّه واستبعاده فيما بعد، رغم أن بعض المصادر تفيد أنه «لا زال مطروحاً ولم يحسم بعد»[2].

ـ ورغم أن المولوي يطرح شعار "دولة الإنسان" إلا أنه يعتبر أن هذا ليس بديلاً عن دولة "الوحي والشريعة" التي تبقى "الهدف"، أما دولة الإنسان فهي "المنطلق". لذلك يرفض أن يعتبر طرحه هذا تنازلاً تكتيكياً أو مرحلياً «فنحن لم نبدل اقتناعاتنا العقائدية.. أما الطريق إلى تحقيق اقتناعاتنا فهو لا يخضع للأهواء وإن كان يتعامل مع الواقع. والفقه الشرعي الدقيق هنا ينطلق من النصوص وهي جامدة، ليعالج الواقع والظروف وهي متغيرة، لذلك لا بد أن يكون متجدداً بشكل دائم». وهو يعتبر أن المشاركة السياسية في نظام غير إسلامي جائزة أو واجبة بشروط معينة. ويمكن بالتالي «للإسلاميين أن يتحالفوا مع السلطة ضد المعارضة أو مع المعارضة ضد السلطة وذلك لتحقيق الممكن من مصالح الناس.. وهذا ليس مبنياً على فقه الضرورة وإنما على فقه الواقع»[3].

لا شك في أن المتفحص للخطاب السياسي الجديد الذي بدأت تستخدمه الجماعة يشير بوضوح إلى حقائق جديدة بدأت تتكوّن في الذهنية السياسية الموروثة، وما طرح فكرة "حزب الإصلاح" إلا تعبير عن رغبة دفينة للتخلص من أعباء التسمية

(١) جريدة **النهار** اللبنانية، ٨/٩/١٩٩٨.
(٢) جريدة **المستقبل** اللبنانية، ٩/١/٢٠٠٣.
(٣) جريدة **النهار** اللبنانية، حوار مع جهاد البشير، ٨/٩/١٩٩٨.

التي شوهتها ممارسات ما عرف باسم "الجماعة الإسلامية" في مصر والجزائر وانعكاساتها على الساحة اللبنانية، خاصة لجهة الانخراط في السلم الأهلي والتعايش بين المسلمين والمسيحيين والمشاركة في الحياة السياسية والمدنية والنقابية. إلا أن التدقيق في مضامين الطروحات الجديدة يكشف عن تردد شديد في تبني أي اجتهادات جديدة، بل يمكن القول إنها صياغات وقوالب محدثة لمضمون سابق وقديم، فهذه المواقف سبق أن طرحتها القيادة السابقة، ولم تستطع القيادة الحالية أن تحولها إلى برنامج عمل سياسي، بل هي أخفقت في إنتاج كادر سياسي يتبنى مشروعاً إسلامياً متكاملاً قادراً على التسويق والطرح المنافس. بل يمكن القول إن الجماعة تعاني من فقر مزمن في الثقافة السياسية ومن ضعف في التأهيل السياسي والمعرفة في أصول الدعوة الجماهيرية. ويتصل بهذا الأمر ـ حسب قول مسؤول سابق في الجماعة ـ مسألة التأهيل للثبات أمام تيارات الفكر الديموقراطي واتجاهات حقوق الإنسان من دون التفريط بالثوابت الفكرية والعقائدية والسياسية، وهذه مهمة صعبة، وليست مطروحة على الحركة الإسلامية في لبنان فقط بل هي جزء من مشكلات الحركة الإسلامية العالمية. ومؤدى ذلك كله أن الجماعة أمام تحديات جديدة يتوجب مواجهتها بعقلية متحفزة، وإلا سنكون أمام إحدى حالتين ـ حسب تعبير المسؤول السابق ـ الأولى تفرّط ببعض الثوابت العقائدية الإسلامية والثانية تظهر وكأنها في حالة تعنّت قاتل في مواقفها المتصلة بالديموقراطية وحقوق الإنسان[١].

يتغذى هذا التحليل من نجاحات ثم إخفاقات الجماعة منذ مرحلة ما بعد الطائف حيث قررت الانخراط في المعادلة السياسية اللبنانية، فحصلت على ثلاثة مقاعد نيابية عام ١٩٩٢ ثم فشلت في الحفاظ على أي منها وأخفقت في تثبيت دور فاعل في المشهد السياسي اللبناني. وهذا ما دفع القيادة الجديدة إلى محاولة الخروج من الوضع "المأزوم" أكثر من مرة، تارة بالتركيز على الإصلاح الداخلي وإجراء المصالحات بين القيادات المختلفة، وتارة أخرى بتعديلات يتم إدخالها على البنية التنظيمية واللوائح الداخلية، ونادراً ما تم الاقتراب من المواضيع الساخنة التي تطال جوهر المشروع الإسلامي وخاصة في أبعاده الفكرية والسياسية الجديدة والمستجدة في عصر العولمة وتداعياتها على كافة المستويات. وتبدو المحاولة التي جرت إثر المؤتمر الأخير للجماعة (٢٠٠٣) والتي تمثلت بطرح ما سمي "الميثاق الإسلامي في لبنان"، الأكثر جرأة في هذا المجال، بل إن الرهان على هذه الوثيقة باعتبارها مانيفستو أو وثيقة

(١) مصعب حيدر، «الحركة الإسلامية عام ٢٠٠٠»، مجلة **النور**، العدد ٨٩ (تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٩٨). وكاتب المقال عرّف عن نفسه بأنه مسؤول سابق في الجماعة الإسلامية.

"القرن" للإسلاميين في لبنان كان كبيراً، نظراً للتسويق الكبير الذي رافقها، والمشاركة المكثفة في نقاشها، كما أشارت مصادر الجماعة، والتي شاركت فيها نحو ستمئة شخصية إسلامية قبل وضع صيغتها النهائية، بحيث أريد لهذا الميثاق أن يشكل مرجعية فكرية ـ سياسية للقوى الإسلامية في لبنان يجري على أساسها وضع برنامج عمل للمرحلة المقبلة[١].

تتوزع الوثيقة على ثلاثة أقسام، في القسم الأول وهو تحت عنوان المنطلقات الفكرية تندرج تسعة عناوين، تبدأ باعتبار «الإسلام هو دين الله الموحى به لجميع أنبيائه ورسله وهو رسالة الله الخاتمة للناس أجمعين»، ثم تتناول مسألة العيش المشترك فتقدم تأصيلاً إسلامياً لهذا المفهوم يقوم على أربع ركائز، في الأولى احترام الآخر والاعتراف به والتعامل معه، وفي الثانية اعتبار الأخلاق قيماً مطلقة لا تتأثر باختلاف الدين، وثالثاً العدالة التي هي من أهم القيم الإنسانية التي تفرض على السلطات القائمة أن تسعى إليها من خلال قوانينها وأحكامها القضائية، ورابعها التعاون الذي لا معنى للعيش المشترك بدونه.

تتوقف الوثيقة عند مسألة تطبيق الشريعة فتقرر أن الدين في نظر الإسلام ليس مجرد العقيدة والعبادة بل يشمل كل أنواع التشريع للفرد والمجتمع، لكن هذا التنوع الطائفي في لبنان لا يجوز أن يؤدي إلى انتهاك حريتنا بأن نعتقد ما نشاء وأن نعبِّر عن أفكارنا في حدود نظام المجتمع وأمنه وأن ندعو الناس إلى ما نرى أنه يسعدهم. وتتوقف الوثيقة عند المادة التاسعة من الدستور اللبناني التي تصون وتحمي حرية الاعتقاد، مؤكدة التمسك بها والانطلاق منها في الدعوة إلى تبني أحكام الشريعة الإسلامية، لاعتقادنا أنها تحقق أفضل تنظيم للحياة الاجتماعية بين الناس، معتمدين الحوار والإقناع وليس الفرض والإكراه.

وتعتمد الوثيقة صياغة مرنة من مطلب إلغاء الطائفية السياسية، رافضة أي محاولة لتمرير القانون الموحد للأحوال الشخصية ـ ولو كان اختيارياً ـ مؤكدة أن لكل جماعة دينية في لبنان مساحاتها الخاصة تمارس فيها شعائرها الدينية وأحوالها الشخصية ضمن ساحة المجتمع العامة.

أما موضوع الإسلام والمرأة فترى الوثيقة وحدة الخلق والنشأة مع اختلاف الوظيفة المناطة بكل منهما. وتعتبر أن الإسلام يقرر مبدأ المساواة المطلقة فيما يتصل

(١) نشرت الوثيقة في الصحف اللبنانية في ١٢/١٢/٢٠٠٣. واعتمدنا في تحليلنا الصيغة النهائية للميثاق التي اعتمدت للنقاش خلال المؤتمر المنعقد في فندق كراون بلازا، والذي شارك فيه إضافة إلى قيادة الجماعة هيئات وتجمعات وحركات وجمعيات وشخصيات إسلامية لبنانية.

بالكرامة والمسؤولية، ومع ذلك فاختلاف الوظيفة يتعلق برعاية الأسرة التي هي من مهمات المرأة بلا جدال، أما "فائض" الوقت والجهد حين يوجد فإنه يجوز للمرأة أن تستخدمه للقيام بسائر الواجبات والنشاطات من اقتصادية وسياسية وحتى عسكرية عندما يتعرض الوطن للخطر. والإسلام كما تقرر الوثيقة يضع للمرأة ضوابط تحفظ المجتمع مثل حجاب المرأة، وتحريم الخلوة، وتحديد شروط الاختلاط... وكلها آداب تحمي وتصون وبعضها سدّ للذرائع أمام المفاسد والمحرمات.

في موضوع الجهاد تأكيد على أصوله الشرعية حيث تذهب الوثيقة إلى رفض أي تفسير له يجعله موجهاً ضد المجتمع الذي نعيش فيه أو يجعله يطال إخواننا المواطنين من أبناء الديانات الأخرى مما يؤدي إلى خلخلة السلم الأهلي وتمزيق الوحدة الوطنية. وتقر الوثيقة مبدأ النهي عن المنكر لكنها تعتبر أن استعمال القوة فيه غير مشروع. فالواجب الشرعي تجاه المنكرات العامة الشائعة في المجتمع هو الإنكار باللسان وتقديم النصيحة، مع التأكيد «أننا سنظل نرفع صوتنا ضد كل المنكرات التي تنتشر في لبنان وخاصة الفساد الأخلاقي الذي تروج له بعض وسائل الإعلام».

تقدم الوثيقة أيضاً قراءة لمسألة الإرهاب والمقاومة، فتعتبر أن الإسلام يرفض الإرهاب ولا يقبل إلحاق الأذى بالأفراد أو الشعوب وحتى بالحيوان، أما حين يعتدى على الناس في حقوقهم أو كرامتهم أو دينهم أو أرضهم فمن حقهم أن يردوا العدوان بمثله والبادئ أظلم. وتشدد الوثيقة على أحكام القتال في الإسلام «الذي يمنع قتل الأطفال والنساء غير المقاتلات أو الشيوخ غير المقاتلين أو الرهبان في الصوامع أو العسفاء أو التجار». وتعتبر أنه من الظلم أن توصف مقاومة أي شعب لعدو يحتل أرضه بأنها إرهاب لأن الاحتلال هو الإرهاب بعينه. وهي إذ ترفض قرارات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي التي تعتبر مقاومة الشعب الفلسطيني إرهاباً، تفرّق بين الحكومات والشعوب وتثمّن جهود القوى الخيّرة في هذه المجتمعات التي تحترم حقوق الإنسان.

تقدم الوثيقة رؤية جديدة لمفهوم الوطن والمواطنة فتقرر أن «لبنان وطننا.. والمواطنة فعل انتماء للوطن يرتب للمواطن حقوقاً ويضع عليه واجبات، ولا يمكن للمسلم أن يطالب بحقوقه من دون القيام بواجباته، كما أنه من غير المعقول أن يؤدي واجباته ثم يتنازل عن حقوقه، والقسم الأكبر من هذه الحقوق يشترك فيها المسلم مع سائر المواطنين... والمسلم عنصر إيجابي في أي مجتمع يعيش فيه يحمل لواء الإصلاح ويحارب الفساد والمفسدين». وتعتبر الوثيقة أن لا تعارض في الإسلام بين العبادة والسياسة، بل إن العمل السياسي نفسه يعتبر عبادة إذا كان يهدف لرفع الظلم ونصرة القضايا المحقة. ورغم أن الوثيقة ـ الميثاق تعتبر النظام السياسي الإسلامي

يختلف عن الديموقراطية في بعض منطلقاته، إلا أنها تعتبر "التعددية السياسية" وتكريس حق المواطنين في اختيار حكامهم ومحاسبتهم عن طريق انتخابات حرة، أسلوب حضاري يقره الإسلام ويتناسب مع طبيعة المجتمع اللبناني. وتدعو الوثيقة إلى إصدار قوانين عادلة (قانون الأحزاب، قانون الانتخاب..) بالإضافة إلى قوانين تنظم عمل السلطات الثلاث بما يضمن الفصل بينها والتكامل في أدائها، وأن لا يكون توافقها سبباً لتغييب دور المؤسسات الرقابية وأن لا تكون الديموقراطية جزئية واستنسابية، فضلاً عن ضرورة معالجة المرض العضال الذي ينخر في جسم الحياة السياسية اللبنانية ويفسدها، ألا وهو الطائفية السياسية. أما الأزمة الاقتصادية التي يعاني منها لبنان فكان لها أيضاً مكان في هذه الوثيقة حيث طالبت بوقف الهدر ومعالجة الفساد المستشري وإنهاء المحسوبيات وحسم القضايا الكبيرة (مثل الأملاك البحرية، وسوق النفط، والخصخصة الإدارية ومواجهة العولمة الاحتكارية المتوحشة..).

في القسم الثالث والأخير تأكيد على الخيار العربي ومواجهة المشروع الصهيوني مع التفاتة مهمّة إلى مسألة حرمان الفلسطينيين من الحقوق المدنية في لبنان والمطالبة برفع كل أنواع التضييق والحصار التي لا تأتلف ومقتضيات الأخوّة والجوار الإنسانية. وثمة إشارة في إطار الالتزام بالخيار العربي إلى أنه إذا كانت «معظم الاتجاهات القومية تخلت عن المطالبة بالوحدة العربية والسعي إليها، فإن القوى الإسلامية يجب أن تبقى وفية لهذا المبدأ» في عالم لم يعد يعترف بالأقطار الصغيرة وإنما يتجه نحو الوحدات السياسية والاقتصادية ورفع الحواجز الجمركية والسماح بتنقل المواطنين وتعارفهم وتواصلهم. ومن هذا المنطلق تعتبر الوثيقة أن سوريا هي عمق لبنان الجغرافي والسياسي والاقتصادي والثقافي، وأن مصلحة الجميع هي التنسيق والتكامل، مع الإشارة العابرة في الوثيقة إلى أن هذا «لا يلغي تصويب أي خطأ في الممارسة سواء كان في الجانب السوري أو اللبناني».

تؤكد الوثيقة في فقرة ختامية أن هذا الميثاق يمثل رؤية الموّقعين عليه ليكون أساساً للحوار والتعاون والارتقاء بالعمل الإسلامي في لبنان. وهم سيطلقون فيما بعد الصيغة المناسبة لتحقيق هذا الهدف، الأمر الذي لم يحدث رغم مرور أكثر من سنتين على صدوره.

لا شك أن الوثيقة ـ الميثاق تشكل مبادرة هامة أقدمت عليها الجماعة بهدف توحيد رؤية مختلف ألوان طيف الحركة الإسلامية السنية في لبنان، وبغض النظر عن الذين وافقوا أو تحفظوا وامتنعوا عن التصويت عليها. فالوثيقة تمثل نقلة مهمة في الفكر السياسي للجماعة بصفتها القاطرة الرئيسية للتنظيمات الإسلامية السنية في لبنان.

وأهميتها تكمن في أنها لأول مرة تحاول التخفيف قدر الإمكان من المحمول الإيديولوجي الثقيل والموروث منذ الستينات في مقاربتها للمسائل السياسية والفكرية الجديدة التي فرضت نفسها على ساحة العمل الإسلامي، حيث لم يعد البقاء في عهد "الغفلة" ممكناً بعد الصدمة السياسية الكارثية المتمثلة بخسارة المواقع النيابية كلها والإخفاق في اقتحام المعادلة السياسية ولعب دور فعال في المشهد السياسي اللبناني.

إلا أن الإشكالية ليست في إنتاج الوثائق وتدبيج الكلمات وصياغة الشعارات، بقدر ما هي في الممارسة العملانية على المستوى السياسي والاجتماعي. فالجماعة أخفقت في توليد ثقافة سياسية وكادر بشري متمكن يترجم مشروعها السياسي بممارسة يومية ومواقف جدية وجريئة وتحالفات على برامج وقضايا تهم الناس في معيشتهم وحياتهم وحرياتهم، فضلاً عن الانفتاح عملياً على اللبناني "الآخر"، مسلماً كان أم غير مسلم، والحوار معه في القضايا الوطنية الخلافية. أما الاكتفاء من الحياة السياسية بالانخراط في العملية الانتخابية وكأنها اكتشاف جديد وفتح مبين، فإنه يؤدي إلى اختزال السياسة إلى عمليات تقنية وأساليب حشد وتعبئة وتحالفات ومناورات انتخابية ظرفية، مما يؤدي إلى إفراغ وظيفة الانتخابات من دورها كأداة ووسيلة للعمل السياسي. وقد سقطت الجماعة في "فخ" الانتخابات وتحولت العملية عندها إلى مناسبة استعراضية وتعبوية تستهدف "الوصول" ولو بالتحالف مع قوى متعارضة في رؤيتها وبرامجها، حيث المعيار فيها ما تقتضيه "المصلحة" الانتخابية لمرشحي الجماعة. وهذا ما أدى إلى تنافس هؤلاء المرشحين فيما بينهم، وفيما بين هؤلاء وغيرهم من إخوانهم الطامحين، مما أفرغ مناسبة الانتخابات من مضمونها الإصلاحي والتغييري، وأدى إلى شخصنة عملية الترشح والترشيح وصياغة التحالفات. المسألة إذن تتعدى "ترقيعات" إصلاحية تنظيمية داخلية، وتتجاوز إنتاج وثائق ومواثيق تؤكد على مواقف وخيارات سياسية وفكرية، أصبحت بحكم الأمر الواقع ومن البديهيات التي تأخرت الجماعة كثيراً في تبنيها وحسمها.

مشكلة الوثيقة من جهة ثانية هي في عموميتها، وهو ما يفتح الباب للخروج عليها وتأويلها أو قراءتها بشكل مختلف حسب خلفية القارئ. وهي في الحقيقة تبنت متأخرة ما ذهب إليه الكثير من الإسلاميين قبل سنوات في تونس والسودان والجزائر ومصر، بل إن المراجعات النقدية الشهيرة التي قدمها العديد من قيادات تنظيم الجماعة الإسلامية والجهاد في مصر تذهب في بعض المسائل أعمق مما ذهبت إليه الوثيقة ـ الميثاق. ومن السهولة أن يلاحظ القارئ للوثيقة أن إشكالية "لكنَّ" مهيمنة على نسيج الأفكار المطروحة بين سطورها. فلبنان وطن لجميع أبنائه "لكن" كل جماعة دينية في لبنان لها مساحتها الخاصة. الطائفية السياسية مرض عضال "لكن" المسّ بخصوصيات الطوائف

يفتح صراعات جديدة. لا يمكن أن تفرض أي طائفة على الآخرين نظامها وتشريعاتها "لكن" الإسلام ليس مجرد عقيدة وعبادة بل يشمل كل أنواع التشريع. الدولة اللبنانية مدنية لا تلتزم ديناً معيناً "لكن" من حقنا أن ندعو إلى تبني الشريعة الإسلامية لأنها تحقق أفضل تنظيم لحياة الناس. احترام الآخر والاعتراف به واجب "لكن" يجب أن نبين للكافر أن الإيمان هو العروة الوثقى. وحين يتم الحديث عن قواعد العيش المشترك في لبنان تستحضر الوثيقة الحديث عن الكفار والمشركين وجواز التعاون معهم على البر والتقوى، وكأنه يمكن بناء عيش مشترك حقيقي ونحن نُضمر التكفير وندعي جواز تساكن الكفر والإيمان والشرك والتوحيد. وحين تتناول الوثيقة قضية المرأة في الإسلام تقرر وحدة الخلق والنشأة والمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالكرامة والمسؤولية "لكن" مع اختلاف بالوظيفة. فرعاية الأسرة أولى مهماتها ولا حق لها إلا بفائض الوقت. والمجتمع يضع لها "ضوابط" لسدّ الذرائع أمام المفاسد والمحرمات، ومنها الحجاب وتحريم الخلوة وتحديد شروط الاختلاط...

مع ذلك ربما تقود "لكن" وأخواتها إلى نوع من الفكر النسبي الذي يبعد المرء عن الشمولية والإطلاقية ذات البعد الثنائي في المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية بحيث لا يعود للمسائل والظواهر وجهان فقط (شر وخير) أو (كفر وإيمان) أو (حق وباطل). لكنها أيضاً قد تقود إلى البلبلة والتردد والضبابية. والإكثار من "لكن" مثل الإكثار من أي مواد غذائية يتناولها الإنسان، فتؤدي إلى عسر الهضم الفكري، وإلى نوع من التسمم الفكري. وهكذا فالتنقل بين ثوابت الفكر الديني ذي الطابع الإطلاقي والشمولي، وقضايا الفكر السياسي النسبي والمتغير، يهدر الكثير من الخيارات والاجتهادات، ويدفعها إلى حقل الالتباس، ويغرقها في العمومية والضبابية، ويبطئ اندفاعاتها الطموحة نحو الفاعلية السياسية في المجتمع اللبناني.

في الخلاصة الجماعة الإسلامية اليوم تقف على مفترق طرق، فالخيارات السياسية والتنظيمية أصبحت واضحة ولا تحتاج إلا إلى الحسم كي يحصل الفرز المطلوب وتتضح الخيارات ويسقط الالتباس الذي يكبح الحركة ويعطلها، إلا أن المسلّم به أن الجماعة الإسلامية تمتلك كادراً طموحاً يتميز بالجدية والسعي للتكيف مع الظروف المتغيرة، والنفس الطويل.

الفصل الثالث

جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية

(الأحباش)

---

١ ـ النشأة والتأسيس

٢ ـ التأطير المؤسساتي والاجتماعي

٣ ـ تشكُّل البعد الإيديولوجي بين الأشعرية والشافعية والصوفية

٤ ـ تشكُّل البعد السياسي: الانتخابات ومحنة الاغتيال

٥ ـ المواقف والتحالفات والصراعات

٦ ـ ما بعد الانسحاب السوري وجريمة اغتيال الحريري

* * *

ليس من السهل أن يقترب الباحث من حقل ملتبس كما الحال في دراسة جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) في لبنان. ومكمن الالتباس أن هذه الجمعية تحمل عنواناً خيرياً ولا تكتفي به، تمارس السياسة ولا تنغمس فيها إلى حد الاتقان، وتتصدى لمهمة الدعوة لكنها تنفرد بمنهجية خاصة أكسبتها عداوة وخصومة من أطراف إسلامية عديدة. إنها باختصار ليست مجرد جمعية أهلية خيرية، أو مجرد حركة إسلامية سياسية جديدة، أو تيار دعوي فكري يؤسس لأطروحة جديدة. إنها شيء من هذا وذاك، ففيها عناصر متعددة تشكّل نسيجها الذي تنامى أيضاً في ظروف ملتبسة. "العناصر" المتعددة هذه آتية من حقول ثلاثة: خيرية وسياسية ودعوية، وهي حقول يتطلب كل منها بنية تنظيمية خاصة، وخطاباً تعبوياً متميزاً، وأسلوب عمل وأدوات أكثر خصوصية، الأمر الذي لا تجده بسهولة عند "الأحباش" الذين يختلط الأمر عندهم، فيعمدون إلى "الانتقائية" التي تسعفهم في قطف ما يناسب من هذه الحقول. لذلك يمكن القول إن الأحباش أو المشاريع هم أكثر من جمعية خيرية أو دعوية وأقل من حزب أو حركة سياسية.

وجه الالتباس الآخر أن هذه "الجماعة" تقدم نفسها وتعرّف عن ذاتها بالسلب، وبالتناقض مع "الآخر" المسلم ومغايرته من خلال إبراز "الاختلاف" و"التفرد" و"التناقض" و"التميز"، وبالتالي كل ما يؤكد خصوصيتها ويساعدها على إحداث "فرز" جديد واصطفاف مختلف في الساحة الإسلامية وبين الحركات والجماعات الأصولية. وهذا ما يجعل دراسة هذه الجمعية عسيرة، ليس لصعوبة تحليل الفكر والخطاب الذي تحمله، ولكن لأن هذا الفكر والخطاب الذي يُعبِّر عنه مشتّتان في سجالات ومقولات وأطروحات صدامية وجدالية وكلامية مع الجماعات الإسلامية الأخرى، مما يفرض إعادة تنظيم الخطاب "الحبشي" قبل عرضه ونقده.

١ ـ النشأة والتأسيس

في مسار النشأة ثمة محطتان تركتا أبرز الأثر على التكوين الفكري والتربوي للأحباش، وصولاً إلى التكوين القانوني وإحيائهم لـ"جمعية المشاريع" التي كانت أشبه بكيان لا حياة فيه، وانتهاء بالتكوين الاجتماعي لهذه الجماعة والذي يعبِّر عن نفسه بالجسم العضوي والتنظيمي والمؤسساتي. المحطة الأولى تكوينية دعوية تتمثل بالالتفاف حول الشيخ وحفظ دروسه وتبني فتاويه والعمل على نشرها وتعميمها، أما الثانية فمحطة مؤسساتية وسياسية وتتمثل بعملية تأطير قانوني وتنظيمي وبداية تأسيس دور سياسي عبر الانخراط في الانتخابات النيابية. وفي كلتا المحطتين تبقى شخصية "الشيخ" المؤسس حاضرة بقوة، يحيطها أتباعه وطلابه بهالة كبيرة من الاحترام والتقدير. فالشيخ "الحبشي" الذي يُنسب إليه تلاميذه، والذين كانوا في البداية يغتاظون عندما يشار إليهم بالأحباش لكن ما عادوا اليوم كذلك، إن شيخهم هذا ما عاد مجهولاً، كما في البدايات، وما عادت سهام التشكيك تترك على الطلاب والمريدين أي أثر، فهم تمرسوا في الدفاع والجدال والكلام، بل إن عدم اعتراضهم المستجد على وصفهم بـ "الأحباش" يشي بالتشبه بكبار الفقهاء الذين كان يطلق على تلامذتهم نسب يربطهم بالشيخ أو الفقيه مؤسس المذهب كما يقال عن "الأحناف" و"الحنابلة" و"الشافعية" وغيرهم، رغم أنهم حقيقة لا يصرحون بهذا التشبيه علانية، ويستخدمون النسب التربوي "تلاميذ الشيخ" أو النسب القانوني "المشاريعيون" للتعريف عن أنفسهم.

والسيرة الذاتية للشيخ المؤسس مثيرة أيضاً للنقاش والجدال ومولِّدة للالتباس، وجرى حولها الكثير من الأخذ والرد وطاولتها الأقاويل لما في بعض جوانبها من الغموض. ولد الشيخ عبد اللّه بن محمد بن يوسف الهرري المعروف بالحبشي العام ١٩٢٠ في هرر عاصمة بلاد الحبشة، وكانت تضم أثيوبيا والصومال وتخضع لحكم

الإمبراطور هيلاسيلاسي. «تلقى الشيخ علومه على يد كبار العلماء في مسقط رأسه، فأخذ الفقه على مذهب الإمام الشافعي ونهل من علوم المذاهب الأخرى كالحنفية والمالكية والحنبلية، وبعمر الثلاثين أصبح مفتياً»[١]. لكن اللافت أنهم ما عادوا يشددون على قصة تبوئه منصب الإفتاء هذه في نشرات لاحقة بعد أن جوبهت دعواهم هذه بالتشكيك، بل أصبحوا يقولون إنه برع في علم الحديث فسماه تلاميذه وأنصاره هناك بـ "الإمام المحدث". وإثر صراع فقهي وعقائدي، لا يسهب أحد منهم في الحديث عنه، كان الشيخ طرفاً فيه إلى جانب وفي مواجهة علماء آخرين، تعرض الجميع لمضايقات من قبل الإمبراطور هيلاسيلاسي. أوساط الشيخ تتحدث عن تعرضه للسجن حوالى الخمس مرات بسبب ما أسمته فتنة "كُلَب" التي طالت كافة العلماء الأشاعرة والسلفيين من قبل الإمبراطور، إلا أن الرواية يشكك بها كثيرون كون الشيخ لم يكن قد بلغ العشرين عاماً زمن فتنة كُلَب.

غادر الشيخ الحبشة قاصداً مكة، فالمدينة بداية. وليس هناك ما يثبت أنه أخرج أو نفي، ولم يبدر منه ما يفيد بدعوته إلى مقاومة الإمبراطور أو الدعوة لإسقاطه كما هي حال المبعدين قسراً عن بلادهم، بل لم يبدر منه ما يفيد الرغبة في العودة إلى الأهل والوطن. وبغض النظر عما إذا كان أُبعد أم هاجر، فقد قصد مكة ثم المدينة حيث استفاد من احتكاكه بالعلماء والمكتبات الإسلامية، ثم قصد القدس ليستقرّ في دمشق وتحديداً في محلة القيمرية في جامع القطاط. وخلال إقامته في دمشق تردد الشيخ على حمص وحماه وتنقل بين تركيا ولبنان متحدثاً وفقيهاً وواعظاً وموطداً لعلاقات مع طلابه ساعياً إلى تطويرها خاصة مع من توسم فيهم إمكانيات التطور والتعمق في مسائل الدين وعلومه.

بدأت شهرة الشيخ تنتشر بين طلبة الدين وازداد عدد مريديه خارج الحدود السورية، وتدريجياً تحوّل الشيخ الحبشي من مجرد فقيه ومحدّث إلى "شيخ" وتحوّل طلبته من طلبة إلى مريدين ودعاة أو منظمين لزيارات "المحبين" له، فأشاعوا أجواء من الطقوسية الصوفية والأعلمية الفقهية والمرجعية الدينية حول الشيخ وعلومه وفتاواه[٢]. ترافق هذا الأمر مع اشتداد التنافس والصراع بينه وبين علماء دمشق حول مسائل وفتاوى أطلقها الشيخ وأثارت حفيظة بعضهم، وخاصة حول قصة تكفيره لابن تيمية. في هذا

(١) ملف "معلومات" صادر عن المركز العربي للمعلومات بعنوان: **مستقبل الأصولية في العالم العربي**، العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣، ص ١٠٩. السيرة الذاتية المنشورة من تقديم جمعية المشاريع.

(٢) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية (مشترك)، ج١، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٦٧١.

الوقت كان بعض الطلبة اللبنانيين قد زينوا للشيخ الإقامة في لبنان، إلا أن الراجح عندنا أنه بعد أن قام باستطلاعات أولية وجد أن الظروف الموضوعية في لبنان حيث يسوده جو من الحرية يستطيع فيه طرح آرائه وأحكامه، ثم في ظل غياب شبه تام للدولة ومؤسساتها خلال الحرب وهيمنة الميليشيات الطائفية على مناطق متعددة منه، فضلاً عن التركيبة الطائفية القائمة فيه والتي تسمح بإقامة العلماء وحرية حركتهم بدعوى محاربة الجهل ونشر علوم الإسلام، خاصة حينما يتوفر مجموعة من الطلبة والمريدين حولهم كما هي حالته، في ظل تراخي نفوذ العلماء المسلمين اللبنانيين السنّة وتراجع شعبيتهم وتجنب غالبيتهم كل ما يثير النقاش حول المسائل الإسلامية أو الوطنية العامة، لصالح تنظيمات وحركات ناشئة.

فضلاً عن أن الشيخ الحبشي ما كان له أن يكرس مرجعيته أو أعلميته في ظل علماء دمشق الكبار، الذين يفتقد لبنان لأمثالهم، خاصة وأن ظاهرة استياء عامة وسط طلبة العلم ووسط علماء دمشق أخذت تنمو وتتسع بسبب تشدده وسرعة تكفيره لمن يخالفه. لكل هذه الأسباب وجد الشيخ الحبشي متسعاً ومقاماً أفضل في لبنان، ومنافسة ومنازعة أقل من علمائه.

وتفيد السيرة الذاتية للشيخ والموزعة من قبل جمعية المشاريع أن الشيخ حسين خالد هو أول من أقام صلات وطيدة مع الشيخ الحبشي وكان ينتقل مع طلابه إلى دمشق للاستفادة من علمه، خاصة بعد أن أخذت شهرة الشيخ الحبشي تتسع بعد وفاة الشيخ المحدث بدر الدين الحسني في دمشق. في العام ١٩٦٠ انتقل الشيخ للإقامة في لبنان وتعرف إلى بعض المشايخ في بيروت أمثال القاضي محيي الدين العجوز والشيخ عبد الوهاب البوتاري إمام جامع البسطا الفوقا والشيخ أحمد إسكندراني إمام ومؤذن جامع برج أبي حيدر. ثم فيما بعد تعرف إلى الشيخ نزار الحلبي الذي فتح له أبواباً جديدة من خلال تكثيف وتنظيم دعوة الزوار وطلبة الفتاوى واللقاءات، حتى ذاع صيت الشيخ ثم تم تعيينه محاضراً في العقيدة وفي التوحيد في أزهر لبنان بمساعدة أمين الفتوى حينها الشيخ مختار العلايلي وبطلب من مدير الأزهر حينها في العام ١٩٦٩، مما هيأ له الإقامة على كفالة دار الفتوى في بيروت وطرابلس وصيدا ومتنقلاً بين مساجدها واعظاً ومدرساً ومؤسساً لحلقات المريدين وناشراً لشبكة جديدة من الفتاوى تثير النقاش، بل والنزاع في بعض الأحيان، وخاصة بين جيل الشبان من تلامذته الذين استطاع التأثير فيهم وبين الجماعات الإسلامية السياسية الأخرى على اختلافها، بل مع بعض العلماء وأئمة المساجد من موظفي الأوقاف ودار الفتوى.

حتى ذلك الحين لم يكن البعد السياسي في حركة الشيخ ومريديه قد ظهر أو

بانت ملامحه على أي مستوى من المستويات، بل كان طلاب الشيخ يصرحون بكراهية الحديث بأمور السياسة، بل إن النزعة الاجتماعية المشاريعية نفسها لم تكن واردة عند الشيخ حينها. ويصف الشيخ نزار الحلبي شكل التجمع في مسجد برج أبي حيدر أواخر الستينات أنه «كان بطريقة الشيخ والمريد.. فالشيخ كان يلقي الدروس ونحن ندعو المريدين ونجلب أناساً جدداً ونفسّر أفكاره..»[1]. كان الأحباش في البداية إذن مجرد مجموعات أو أشبه بطلبة تحلقت حول شيخ يملك مواصفات وأسلوباً جديداً في الوعظ والتفسير والإفتاء حول القضايا المستحدثة والجديدة والتفصيلية أو الجزئية التي تواجه المسلم في حياته اليومية، ولكون هذه القضايا مثيرة للجدل استهوت الكثيرين وخاصة الشبان وأنصاف المتعلمين. إلا أن انفجار الحرب اللبنانية أدى إلى إجهاض التبلور التنظيمي لهذه المجموعات، وإلى تفرق هؤلاء الشباب الذين انخرط بعضهم في تفاصيل الحرب اللبنانية.

ركّز الشيخ الحبشي جهوده خلال سنوات الحرب الأولى على تعليم من تبقى من طلابه وخاصة الذين توسم فيهم "الخير للدعوة" ومستقبلها. فوجّه بعضهم للدراسة في مدارس الفقه في العاصمة بيروت وبعض الدول العربية، باستثناء السعودية التي يشكك في العقيدة التي ينشئون الطلبة عليها ويدرسونها لهم. إلا أن الحرب أخذت تتصاعد وتيرتها، بل توسعت وطالت معظم المناطق، وأخذ بالتالي الطلبة والمريدون يصبحون أكثر انشداداً إلى الصراعات السياسية والعسكرية منهم إلى الصراعات الفكرية والفقهية. كان الشيخ حتى ذلك الحين يتجنب الحديث في الأمور السياسية، بل يتشكك في أية محاولة لاستدراجه إلى حقلها، إلى أن حدث الاجتياح الإسرائيلي لبيروت ١٩٨٢ والذي ما كان له أن يمر من دون أن يثير صدمة في نفوس الطلاب المتحلقين حوله. وثمة غموض يحيط بموقفه من كيفية التعامل مع الاحتلال، فأوساط الشيخ يؤكدون أنه نصح أتباعه بالجهاد ضد إسرائيل، إلا أنه من الواضح أنه لم ينشئ تنظيماً عسكرياً لأجل هذا الهدف. ورغم أن طلبته يقولون إن الشيخ أحلّ لهم الانتماء إلى تنظيمات معيّنة للقتال ضد إسرائيل التي أصبحت في قلب بيروت، إلا أن العديد من المتابعين لحركة الأحباش حينها يشككون بذلك طالما أنه لم يصدر علانية أو بشكل مطبوع أو مكتوب، كما كانت تصدر فتاوى الشيخ في أمور أقل من ذلك أهمية، بل لم يعرف عنهم طيلة فترة احتلال الجنوب اللبناني الطويلة أنهم حملوا أو نشروا فتوى للشيخ تدعو لحمل السلاح لمقاتلة العدو، عدا عن أنهم لم يشتركوا في أي عملية عسكرية ضده.

بقي الأحباش يعتمدون في تجمعهم على مركزية "الشيخ" كمنتج للفتاوى ومرشد

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧٣.

للتفسير والفقه والوعظ واستخراج الأحكام الشرعية. إلا أن ما يميز طريقة الشيخ أنها في الغالب قائمة على الطريقة التقليدية في الاجتهاد والتي تتأسس على سؤال محدد ومكتوب يتقدم به أحد الطلبة أو المريدين ثم بعدها يأتي الجواب على نفس الطريقة، محدداً ومختصراً. هذه الطريقة تغيّب النقاش وتجهض الجدل الفكري وخاصة حول القضايا الإشكالية الكبرى التي تستقطب الاهتمام في الساحة الإسلامية الفكرية المعاصرة. بل إن طريقة الأبحاث الفكرية والاجتهادية المعمقة حول قضايا ومحاور محددة شبه غائبة، فقضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان، وطبيعة النظام السياسي في الدولة الإسلامية، ومسائل التعددية وحق الاختلاف وحرية الرأي والنظام العلماني وحقوق غير المسلمين وحق المرأة في المشاركة وتبوّء المناصب، بل حتى طبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي المنشود، فضلاً عن مسائل معاصرة عديدة تثير النقاش والجدل والحوار والاجتهاد، يشارك في الكتابة حولها العديد من كبار المفكرين الإسلاميين في العالم العربي والإسلامي اليوم، إن مثل هذه القضايا لم يتصدَّ لها الخطاب الحبشي، الذي لا يزال يعتمد على كتابات الشيخ "الفقيه والمحدث" والتي غالباً ما تدور حول التفسير والتلخيص والعرض والمقارنة والتبني لمسائل سبق وطرحت في التاريخ الفقهي والفكري وجرى حولها نقاش مستفيض، فحسم بعضها، في حين بقي البعض الآخر تحت ما يسمى باب "القضايا والمسائل الخلافية". ومن هذا الباب ينهل الخطاب الحبشي الكثير. لكن نادرة هي الحالات التي يخرج بها برأي اجتهادي جديد حول قضية إشكالية كبرى، بل نادرة هي الحالات التي يعتمد فيها أسلوب البحث الفقهي أو الفكري المعمق في مثل هذه القضايا، بل يفضل الخطاب الحبشي في مثل هذه القضايا "التبني" أو الالتزام بموقف محدد من سلسلة المواقف حول القضايا الخلافية، مما يؤدي إلى استعادة أجواء ومناخات الصراعات والنزاعات حولها، وهذا ما يعتبره البعض استعادة لمناخات "الفتنة" التي نشبت حول هذه المسائل الخلافية، وتسببت في الانقسامات والنزاعات، خاصة حين تطال جوانب عقيدية حساسة.

وإذا كان "التبنّي" هو منهج الشيخ في المسائل الكبرى، بعد العرض والتفسير والمقارنة، إلا أنه في المسائل الصغرى والجزئيات وكل ما يتعلق بالسلوكيات الإسلامية يختلف عن ذلك، بل يتجه نحو الاجتهاد والإفتاء واستخراج الأحكام الشرعية، ولا حرج في ذلك. إلا أن ما يأخذه خصوم الشيخ عليه أنه يتدخل ويدخل الفتوى في أمور حساسة لم يعتد الفقهاء المعاصرون على الحديث عنها بجرأة تخالف السائد والمعتاد. وهذه الفتاوى هي التي أثارت عليه خصومه وجرى بينه وبينهم حولها الكثير من الجدال. ومنها على سبيل المثال:

فتاويه في الزكاة وخاصة اعتباره العملة الورقية لا زكاة عليها، إلا لمن أخذ

بمذهب أبي حنيفة، وجواز مقامرة الكافر ومراهنته وأخذ الربا منه، وفتوى الحكم في أوراق اليانصيب، وفتوى خروج المرأة المتعطرة المتزينة وجواز خروجها رغماً عن إرادة زوجها لطلب العلم، وإباحة المصافحة بين الجنسين والاختلاط بينهما، وحكم إتيان الخنثى في رمضان، والأحكام المتعددة حول اللواط بالزوجة، عدا عن الفتوى بالتشدد في مخارج الحروف أثناء الصلاة والقراءة وخاصة حرفي السين والضاد، عدا عمّا أثير من نقاش عن فتوى تعديل اتجاه القبلة في أميركا وكندا. والأهم من ذلك فتح الباب الواسع أمام ما يسمى "الألفاظ الكفرية" وهي الألفاظ الشائعة على ألسنة العامة والتي تدخل في باب المكفرات التي يتلفظ بها الناس من دون قصد. وقد تدرب طلاب الشيخ على اصطياد من يقع فيها لتكفيره ثم مطالبته بعد ذلك بتجديد الإيمان والتوبة... وغيرها من الفتاوى العديدة في جزئيات وتفصيلات لا عدّ لها، أثارت العديد من الخلافات والنزاعات.

هذه الفتاوى وأمثالها قد تجدها في كتب الشيخ ودروسه، مطبوعة أو موزعة على شرائط تسجيل، إلا أن عدم التدقيق من الناس وغرابة بعض الفتاوى أو بالأحرى جدّتها دفع الخصوم إلى الزيادة عليها أو المبالغة فيها للتشنيع على الشيخ واتهامه بالتطرف والمبالغة في التأويل واستخدام ما يسمى "الحيل" الشرعية. وبغض النظر عن مبالغات خصوم الشيخ، إلا أن هذه الفتاوى بحد ذاتها مادة دسمة لما تثيره من نقاش بين مؤيد ومعترض من الناس غير الملتزمين بأي اتجاه، ذلك أن هذه الفتاوى تتعلق بمظاهر السلوك العام للإنسان المسلم في حياته ومعاشه اليوميين. كذلك فإن ما جعل فتاوى الشيخ تلقى هذا الاهتمام كون غالبية العلماء التقليديين يتهربون، بل يتحرجون من الخوض في مثل هذه المسائل لكونها قضايا خلافية وحساسة، لذلك كانوا عند الضرورة يكتفون بعرض الآراء المختلفة من دون تبني أحدها، أو ترجيح رأي على آخر من دون التشديد عليه. إلا أن الشيخ الحبشي اعتمد آلية "التبني" وزاد عليها باستخدام آلية الاجتهاد في القضايا الخلافية، مستخدماً مخزوناً فقهياً "خلافياً" لا يستهان به، وشحن بالتالي هذه الفتاوى عبر تدريسها لطلابه بمادة ومضامين سجالية استهوت البعض بقدر ما استعدت البعض الآخر.

لم يكن الأمر محتملاً عند أتباع المدرسة السلفية التقليدية حتى عند حدود الاجتهاد في القضايا الجزئية والتفصيلية، الأمر الذي دفعهم منذ البداية للدخول في اشتباك فكري وفقهي و"تكفيري" مع الشيخ وطلابه، أما وقد طوّر الشيخ من اجتهاداته وفتاويه لتشمل قضايا في عمق عقيدة التوحيد، تتعلق بفلسفة التأويل وعلم الكلام وقضايا التشبيه والتنزيه، وعقيدة الأشاعرة ومسألة التصوف وإشكالية أسماء الله الحسنى وتأويل الاستواء وغيرها من مسائل أصولية وعقيدية، فقد أصبح عند بعضهم واجب

التصدي لهذا النوع من الفتاوى يصل إلى حدود التصدي للبدع الذي هو نوع من الجهاد، مما فاقم أزمة الصراع بين الشيخ وباقي التيارات الإسلامية العاملة في الساحة السنية اللبنانية والتي نتج عنها اغتيال الشيخ نزار الحلبي أحد أبرز رموز الشيخ اللبنانيين.

شهدت تلك المرحلة اشتباكاً فقهياً شرساً بين الأحباش من جهة ومجمل التيارات الإسلامية وخاصة السلفية منها. وكانت المساجد ساحة لهذه السجالات، حيث سعى كل طرف إلى تثبيت سيطرته وهيمنته على أكبر عدد من المساجد في الأحياء والقرى والبلدات، وظهر الأمر وكأن الأحباش في حالة هجوم والباقين في حالة دفاع. وحقيقة الأمر أن أي تيار ديني لا بد أن يجد له مساحة في المساجد، الأمر الذي لم يكن سهلاً أو مقبولاً بسهولة في حالة الأحباش، فدخلوا في صراع مع الآخرين، ونشب ما سمي في ذلك الحين بـ "صراع المساجد"[1]، حيث تحولت بعض المشادات والسجالات الكلامية إلى صراع واشتباكات بالسكاكين والأيدي والعصي، وتطور الأمر إلى اتهامات بمحاولات الاغتيال اتهم فيها الأطراف المتناحرة. ولم تسلم الأوقاف ودار الفتوى من انتقادات الأحباش، ذلك أن السيطرة على بعض المساجد كانت تتطلب التخلص من بعض الخطباء والأئمة المخاصمين لنهج وفتاوى الأحباش، وهو ما أدى إلى بداية العلاقة السيئة مع دار الفتوى، المؤسسة الإسلامية الرسمية في لبنان.

٢ ـ التأطير المؤسساتي والاجتماعي

ترافق هذا كله مع ارتفاع وتيرة التأطير التنظيمي والمؤسساتي للأحباش حيث وجد هؤلاء في "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" مبتغاهم، ذلك أن هذه الجمعية القديمة زمنياً والتي يعود تأسيسها إلى العام ١٩٣٠ بفضل مبادرة بعض علماء الدين ووجوه الخير بهدف تقديم الخدمات التعليمية والتربوية في الأوساط الإسلامية، والتي كغيرها من الجمعيات المماثلة مرّت بحالة من الركود، إلا أن نظامها الذي ينص، بموجب الترخيص الذي نالته حينها وكان لا يزال سارياً وصالحاً، على خدمة الفقراء والمساكين والأيتام ومداواة المرضى والبؤساء وتسفير أبناء السبيل وتعليم أبناء الفقراء، وإنشاء المدارس الابتدائية والثانوية، كما في تعديل أخير زيد على أهدافها في العام ١٩٧٢، وحيث إن هذه الأهداف تناسب تطلعات الشيخ ومريديه، فقد نجحوا في إقناع رئيس الجمعية الشيخ أحمد العجوز في التنازل عن رئاسة الجمعية لصالح الشيخ نزار الحلبي، أحد أبرز طلاب الشيخ، وذلك في العام ١٩٨٣.

(١) انظر مجلة **الشراع**، ملف وتحقيق خاص عن "صراع المساجد"، العدد ٢٥٧٤، عام ١٩٩٣، ص ص ١٦ ـ ١٩.

أعاد الأحباش ترميم الجمعية القديمة عبر هيئة إدارية جديدة ومكاتب متخصصة (مالية وقانونية وإعلامية وتربوية وصحية، وشؤون التعليم الديني والدعوة والعلاقات الخارجية). وأعادت الهيئة الإدارية الجديدة تحديد أهداف الجمعية والتي نصّت حسب نشرة خاصة بها عام ١٩٩٠ على أهداف ذات طابع ديني وتربوي وثقافي واجتماعي من دون ذكر لأي هدف سياسي، ملتزمة بذلك بالنظام الأساسي للجمعية الذي نصّ في مادته السابعة أن «الجمعية في شغل عن تعاطي السياسة الحزبية ونحوها».

نجحت الجمعية وفي زمن قياسي في إحداث انطلاقة ثورية، فأنشأت سلسلة مدارس (حوالى ١٥ مدرسة) ضخمة وحديثة فضلاً عن المدارس المهنية والفنية تحت اسم "مدارس الثقافة الإسلامية" في كل من بيروت وطرابلس وبعلبك وعكار، كذلك أنشأت إذاعة **نداء الإيمان**، ومجلة **منار الهدى**، وكشافة المشاريع ومرشدات المشاريع ودار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، وعدداً من النوادي الرياضية والمستوصفات الصحية، ومركزاً للدراسات والأبحاث الإسلامية، فضلاً عن مراكز للمهارات النسائية، وصولاً إلى بناء أو ترميم العشرات من المصليات والمساجد[1]. وقد اكتسبت الجمعية صفة العالمية بعد أن انتشرت فروعها في أكثر من «أربعين دولة في القارات الخمس، حيث أنشأ أبناء هذه الجمعية المراكز الإسلامية والمدارس والمؤسسات بطريقة متقدمة مما جعل الناس تقبل عليها نظراً للانفتاح والاعتدال الذي يتحلى به أعضاء الجمعية»[2] وخاصة في أميركا وكندا وفرنسا وألمانيا وسويسرا والسويد والدنمارك وإنجلترا وأوكرانيا وأوستراليا، وعربياً أعلنت الجمعية عن فرع لها في الأردن.

هذا الامتداد السريع والانتشار المتزايد ترافق مع ظهور شعبي واستعراضات جماهيرية مميزة وخاصة في بيروت وطرابلس. وتميزها لم يقتصر على جانب الحشود الضخمة التي نجحوا في استحضارها واستعراضها، بل شمل الجانب التنظيمي المميز الذي ظهر به الأحباش والمشاريعيون، فالقدرات التنظيمية والكادر البشري المتابع لهذه الأنشطة والبرامج المتنوعة التي أضيفت إلى برامج الاحتفالات وخاصة فرق الأناشيد الدينية الضخمة التي استخدمت الموسيقى الحديثة وإيقاعاتها على وقع كلمات جديدة، إسلامية الطابع، بالإضافة إلى أفلام وثائقية قصيرة تستخدم الصورة المعبِّرة والتعليق المميز والصوت ذا الدلالة، فضلاً عن برنامج الخطباء في المناسبات التي يحتفلون بها، كل هذه المؤثرات جعلت احتفالات الجمعية تستقطب عشرات الآلاف، الأمر

(١) ملف المركز العربي للمعلومات: **مستقبل الأصولية في العالم العربي**، م. س، ص ٥١. انظر أيضاً: موقع الأحباش على الإنترنت: www.al-ahbash.org.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

الذي شكَّل ظاهرة ملفتة أضافت إلى التوسع المؤسساتي تساؤلات كثيرة حول الجهات الخفية التي تقف وراء هذا التضخم المفاجئ والسريع الذي يحتاج إلى إمكانيات كبيرة تتجاوز إمكانيات أي جمعية عادية مهما بلغت قوتها وحجم انتشارها. وهذا ما ركز عليه خصوم الجمعية عبر التساؤل الدائم والتشكيك بمصادر التمويل لهذه الظاهرة "الحبشية" التي أخذت بالفعل ومنذ أواسط الثمانينات في التوسع مؤسساتياً وشعبياً بشكل لافت.

أعاد البعض هذا التضخم "الحبشي" في الشارع السني إلى أجواء الإحباط التي نشأت واستوطنت إثر الاجتياح الإسرائيلي لبيروت عام ١٩٨٢ وإثر صراعات وتقاتل الميليشيات في شوارعها، وهي ميليشيات غلب عليها انتماءات مذهبية عدة لم يكن من بينها ما يغلب عليه الطابع السني، بل شهدت بيروت نفياً أو ضرباً لما تبقى من قوى شعبية أو عسكرية سنية في ذلك الحين، مما أحدث نوعاً من الفراغ في الشارع الإسلامي السني الذي نجح الأحباش في ملئه بعيداً عن "السياسة" المباشرة بوجهها العسكري أو الحزبي. لقد كان انتشار الخطاب "الحبشي" في ذلك الحين وسط قطاعات الشباب تعبيراً عن حالة القلق والإحباط من جهة، والهروب باتجاه القضايا الهامشية أو الفكرية بالاتجاه الديني والغيبي من جهة أخرى.

إلا أن مقاربة تحليلية أخرى تتجه إلى قراءة المناخ السياسي العام الذي ولدت فيه "المشاريع". فأجواء الثمانينات شهدت الصدام الدامي مع الإخوان المسلمين في سوريا، وشهدت صفحات قاسية من الصراع السوري ـ الفلسطيني، وظهور نجم حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس وتنامي الدور الإيراني في لبنان والمتزامن مع الظهور الفاعل لحزب الله بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت. في إطار هذه اللوحة تذهب هذه المقاربة التحليلية إلى القول بأنه ما كان ممكناً ترك الشارع السني في حالة فراغ، كان لا بد من "فاعل" يلعب هذا الدور، من هنا التضخيم المصطنع لهذه الظاهرة التي اعتاشت على فيتامينات من الدعم السوري المميز في مختلف المناطق. ولا تخفي قيادات جمعية المشاريع هذه العلاقات المميزة مع سوريا: «كان مهماً جداً أن تعرِّف الجمعية بنهجها وأطروحاتها وأقوالها والتزاماتها حتى لا يلتبس الأمر على أحد.. الشيخ لا يرى أن قتال الجيش السوري في شمال لبنان جهاد في سبيل الله، بل هو حرام في شرع الله، بينما آخرون في التنظيمات الإسلامية يعتبرونه تقرباً إلى الله»[١]، في إشارة واضحة إلى حركة التوحيد الإسلامية وحلفائها.

وبغض النظر عن أسباب هذا التوسع السريع للأحباش في ذلك الحين، إلا أننا

(١) **الجماعات والحركات**، نقلاً عن مقابلة مع طه ناجي، ص ٦٧٦.

نميل إلى اعتبار أن الظروف الموضوعية والاعتبارات الذاتية تضافرت لتخدم الشيخ وطلابه الذين نجحوا في توظيف قدراتهم بشكل متقن أتاح لهم مضاعفة المردود إن لجهة التحالفات أو لجهة الإمكانيات، وذلك بعيداً عن نظرية "المؤامرة" التي يتحدث بها خصوم الشيخ الحبشي. لكن هذا لم يمنع من استمرار التساؤلات حول المصادر المالية التي تدفقت على هؤلاء بشكل سريع وسمحت لهم بهذا الكم والنوع من الأنشطة والمؤسسات التي تم تدشينها في مرحلة قصيرة، وهي تساؤلات راح يغذيها خصوم الشيخ بكثافة، خاصة وأن الجمعية راحت تستثمر هذه التساؤلات إيجابياً لاستقطاب المزيد من الشباب الذي يتطلع إلى فرص عمل أو تحقيق فوائد، فأقدمت الجمعية على تقديم الدعم المادي للأنصار المعسرين وأنشأت بعض المؤسسات الاستثمارية، وأعفت العديد من الطلاب من الأقساط المدرسية.

دفع الانضواء القانوني للأحباش في جمعية المشاريع باتجاه ترسيخ البعد المؤسساتي وبلورة الإطار التنظيمي الذي سرعان ما تم توظيفه سياسياً من خلال جملة الاحتفالات والمهرجانات والمسيرات الضخمة والمبهرة والمنظمة تنظيماً دقيقاً، والمتضمنة أبعاداً احتفالية جديدة لم يكن قد اعتاد عليها الشارع السني، خاصة وأن هذه الاحتفالات أخذ يختلط فيها البُعد الديني مع البُعد السياسي، حيث لم تعد الجمعية تتردد في الاحتفال بمناسبات وطنية كعيد الاستقلال، وعيد الجيشين اللبناني والسوري، بل لم تعد تتردد في مناسبات معينة وطنية (التجديد لرئيس الجمهورية اللبنانية.. عيد قوى الأمن الداخلي..) أو قومية (ذكرى الحركة التصحيحية أو تجديد البيعة للرئيس الأسد أو غيرها..) في نشر المئات من اليافطات في الشوارع والطرقات تأييداً وتمجيداً لهذا أو ذاك، وهي يافطات تتميز الجمعية باختيارها بشكل لافت ولون خاص هو اللون الأصفر.

٣ ـ تشكّل البعد الإيديولوجي بين الأشعرية والشافعية والصوفية

يبالغ الأحباش في الحديث عن مسائل العقيدة والكتابة فيها والترويج لكتب شيخهم عبد اللّه الحبشي الذي صرف جهده ووقته في شرح مسائل العقيدة، التي أصبحت إشكالياتها بعدما كان لا يتجرأ على الخوض فيها إلا كبار العلماء، في متناول المريدين كباراً وصغاراً، حتى إن بعضاً منها تحول إلى هتاف يتداول به في المناسبات والاحتفالات. ويعود سبب هذا الأمر إلى تأكيد الشيخ الحبشي على أن النجاة والفلاح والثواب على الأعمال وقبولها من لدن الله مرهون بصحة العقيدة، وأن علم التوحيد أعلى العلوم وأشرفها وأولاها وهو مقدّم على الفروع.

يقدم الأحباش أنفسهم بأنهم جماعة «استقت مناهجها من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه (صلعم) وما قرره علماء الإسلام أصحاب المذاهب الإسلامية المعتبرة كالإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل والإمام مالك رضي الله عنهم. (وهي) لا تتبع منهجاً جديداً ولا فكرة مستحدثة إنما هي على المنهج الذي ينتسب إليه الملايين من المسلمين: أشعرية شافعية»[١]. فهم على ضوء هذا التقديم أشعرية من حيث العقيدة «التي هي عقيدة مئات الملايين من المسلمين. والإمام أبو الحسن الأشعري هو إمام أهل السنة الذي لخّص عقيدة الصحابة والتابعين، وشافعية من حيث الأحكام العملية مع الاعتقاد بأن أئمة المذاهب المعتبرة أئمة هدى وأن اختلافهم في فروع الأحكام رحمة بالأمة. وترى الجمعية أن طرق الصوفية الحقة على اختلاف أسمائها إنما تنهل من معين الشريعة الغراء». فهم على مستوى الفقه رغم شافعيتهم يأخذون ويعترفون بالمذاهب الأخرى المعتبرة (المالكية والحنبلية والحنفية) لكنهم على مستوى العقيدة «مقتصرون على ما يوافق إمامَيْ أهل السنة أبا الحسن الأشعري وأبا منصور الماتريدي»[٢].

وبهذا الطرح يعيد الأحباش إنتاج إشكاليات عقيدية سادت مرحلة ساد فيها "علم الكلام". ومن الضروري قبل ولوج عالم الأشعري التوقف عند تلك المرحلة التي نشأ فيها هذا العلم الذي ينضوي تحت لوائه كل من المعتزلة والأشعرية والماتريدية والمرجئة والقدرية والجبرية. فقد كان وجود العديد من الأديان والفلسفات في البيئة التي انتشر فيها الإسلام في القرون الأولى للفتح تحدياً بالغاً في وجه الدين الجديد، فتلك اعتمدت على المنطق والعقل، وكان لا بد من مواجهتها بنفس الأدوات، لذلك نشأ علم الكلام الإسلامي وتحددت معالمه لمواجهة هذا الاختلاف بالأدلة العقلية أيضاً.

كانت البداية مع المشكلة المعروفة في التاريخ: هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ ثم تطورت مع نقاش واصل بن عطاء[٣] والحسن البصري[٤] عن مرتكب الكبيرة والذي حسمه الأول بالقول «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ليس بمؤمن وليس بكافر». وكان بهذا يضع المداميك الأولى في تأسيس المعتزلة، ذلك التيار الذي انطلق معتمداً وداعياً لإقحام

(١) انظر موقع الأحباش على الإنترنت: www.al-ahbash.org/docs/ahbash.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) واصل بن عطاء: رأس المعتزلة ومن أئمة بلغاء ومتكلمي عصره (الزركلي: **الأعلام**، ج٩، ص ١٢١).

(٤) الحسن البصري: «تابعي وإمام أهل البصرة في عصره، وكان ممن يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم ولا يخاف من الحق لومة لائم» (الزركلي: **الأعلام**، ج٢، ص ٢٤٢).

العقل في حل أية مسألة عن طريق استنباط الوسط بين المتضادين، على طريقة الفلاسفة الإغريق. ونتج عن ذلك دينامية فكرية جديدة في البيئة الإسلامية تبلور فيها الفكر المعتزلي وعلم الكلام الإسلامي، ووضحت مداخلاته في أصول خمسة تضمنت كافة ما كان يرمي إليه أهله وهي:

١ ـ التوحيد: وهذا الأصل يوجب الإيمان بالله أحداً منزهاً عن المماسة والحلول، وأنه ليس بذي أبعاد وأجزاء وجوارح، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان ولا يوصف بصفة من صفات الخلق، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، لم يزل سابقاً عالماً، قادراً حياً، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، لا كالأشياء، ولا يجوز عليه تحصيل المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والألم.

٢ ـ العدل: ويفهم منه أن جميع ما يفعله الله بغيره ـ أي بمخلوقاته ـ من خير وشر هو عدل وليس بجور.

٣ ـ الوعد والوعيد: ويقصدون بالوعد كل ما يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع الضرر عنهم. وأما الوعيد فهو إيصال الضرر إلى الغير وتفويت النفع عنهم.

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين: ويقصدون فيها التوسط بين متضادين أي إن فاعل الكبيرة ليس بمؤمن وليس بكافر.

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ يعتبرون أن هذا الأصل متمم لأقوالهم، فمن خلاله تتحدد العلاقة ما بين الناس حيث تنضوي الأصول السالفة تحت لواء العبادات والمعتقدات، وينضوي الأصل الأخير تحت لواء المعاملات[١].

وكان نتيجة تبحرهم في أصولهم الخمسة هذه أن رجحوا كفة استخدام العقل إلى أن أخذوا يعتقدون بأسبقيته وأفضليته على النقل، مما دعا أبا الحسن الأشعري ومحمد الماتريدي إلى الوقوف موقفاً دَعَوَا فيه للتخفيف من حدة غلواء هذا المنحى، فكان الماتريدي للحنفية كالأشعري للشافعية في هذا المضمار، كما أن الماتريدية لا تختلف عن الأشعرية إلا في مسائل لفظية، لا توجب التبديع والتكفير على اصطلاح أكثر الأئمة من كلا الجانبين.

وعلى هذا الأساس يمكن تقديم الأشعري وفكره بصورة موجزة يظهر من خلالها

(١) نقلاً عن: أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، القاهرة، د. ن، ١٩٧٨، ص ١٢٤.

أنه كان رجلاً ألمعياً ذا نظر ثاقب، رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على التفقه في الدين بدلائله من التفسير والحديث والإجماع والقياس، كما رأى المتكلمين من المعتزلة قد قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل معارضيه مستخدمين الأسلحة ذاتها في الجدل والمنطق وتحكيم العقل، فطرح النص جانباً ووجد أنه ليس هنالك مانع من أن يكون المرء فقيهاً متكلماً، يجمع بين الأمرين، وهو بنظره ليس جمعاً بين متناقضين. فالحشوية تجعل النص رائداً، في حين تجعل المعتزلة الريادة للعقل، فجمع الأشعري بين الأمرين وتوسط بين العقل والنقل[1]. وهذا ما خلص إليه الغزالي أحد أشهر الآخذين عن الأشعري بالقول: «إن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وإن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد. . وإن الوقوف عند ظاهر النص هو طريق الحشوية المقلدين، والاكتفاء بالعقل وحده سبيل المعتزلة والفلاسفة. .»[2].

يتبين من هذا العرض مدى عمق الإشكالية التي يدق بابها الأحباش ويطرحونها للتداول والنقاش على مستويات فكرية متفاوتة، فخصومهم يتهمونهم بإحياء إشكاليات علم الكلام، بل يصل بعضهم إلى القول بأن الأحباش يعيدون إحياء مخلفات المعتزلة في المحاججة والكلام. ويذهب فتحي يكن في نقده للأحباش إلى أنهم يعتمدون أسلوب الكلاميين وبخاصة فيما يتعلق بتأويل آيات الصفات، إذ يفسرون الصفات بما يضعونه من معان يستخلصونها من صفات الخلق، مما يفسد على المسلمين عقائدهم، ويتهمهم بأنهم يغلبون العقل على النقل مما يعتبر بنظره انحرافاً مخيفاً. ويشنّ هجوماً على علم الكلام «الذي يسمونه زوراً علم التوحيد»، ويذهب إلى القول إن الأشاعرة الذين يدّعي الأحباش الانتساب إليهم «أقروا في آخر ما ألّفوه من كتب بمذهب السلف في الصفات وعلى رأسهم أبي الحسن الأشعري والغزالي» وخاصة في كتاب **الإبانة** الشهير للأشعري والذي يمثل المرحلة الأخيرة من تفكير الأشعري بعد انقلابه على المعتزلة. ويرفض التأويل الذي هو عنده من نتائج تغليب العقل على النقل وتقديم الابتداع على الاتباع، لما له من صلة بفلسفات وثقافات دخلت على الإسلام وليست منه، وما التأويل عنده إلا "تعطيل" لأنه يأتي على أصل النص بالإبطال[3].

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق عباس صباغ، بيروت، دار النفائس، ١٩٩٤، انظر مقدمة المحقق، ص ص ٩ و١٠. انظر أيضاً عن مقدمة ابن عساكر في كتاب: **تبيين كذب المفتري فيما نُسب للأشعري**.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دمشق، د. ن، ١٩٦٩، ص ٦٩.

(٣) انظر: «حوارات ساخنة مع فتحي يكن»، الحلقة ١٢، جريدة **الديار**، ٣٠/١٠/١٩٩٨.

يدافع الأحباش عن علم الكلام الذي هو علم يبحث فيه عن إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية والنقلية من الكتاب والسُنّة، وهو عندهم النظر والاستدلال بخلق الله تعالى لإثبات وجود الله وصفاته الكمالية بالنصوص الشرعية المستخرجة منها البراهين. وهم يميزون بين نوعين من علم الكلام استناداً إلى الحافظ ابن عساكر الدمشقي في كتابه **تبيين كذب المفتري فيما نسب للأشعري**: النوع الأول هو الكلام المذموم وهو كلام أصحاب البدع، أما النوع الثاني فهو الكلام الممدوح وهو الموافق للكتاب والسنة والموضح لحقائق الأصول، «وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه وقد تكلم مع غير أحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه حتى انقطع». ويعودون لإسناد اعتمادهم علم الكلام الممدوح إلى فقهاء وعلماء كثر منهم البيهقي وعبد اللّه بن هرموز أحد مشايخ الإمام مالك، بل والأهم هو الأشعري نفسه الذي نشروا له رسالته المعروفة والمسماة **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**[1]. والأحباش يذهبون إلى التأكيد على أن علماء الكلام لم ينهوا المسلمين عن سلوك منهج السلف الصالح ولم يلزموهم بالتأويل التفصيلي، بل كلهم يقولون بأن من ترك الاشتغال بتأويل المتشابه مع اعتقاد تنزيه الله عن المكان والشبيه والكيفية لا ينكر عليه. لكنهم، أي علماء الكلام إلى جانب ذلك، ولما كثر أهل الأهواء والبدع الذين كانوا يدعون على أهل السنة «أن مذاهبهم في الأصول تخالف المعقول»، قيّض الله تعالى جماعة منهم للاشتغال بالنظر والاستدلال «حتى تبحروا فيه وبينوا بالدلائل النيرة والحجج الباهرة أن مذاهب أهل السنة توافق المعقول كما هي موافقة لظاهر الكتاب والسنة»[2]. وفي رده على يكن الذي اعتبر ابن سينا والفارابي والمعتزلة وغيرهم في سلة واحدة مع علماء الكلام، يقول الشيخ أسامة السيد إن هذا خلط وتعمية بين الكلام المذموم والكلام الممدوح. فكلام أهل الحق مبيّن في كتبهم الشهيرة ككتب «الغزالي والجويني والباقلاني والمتولي والتفتازاني والزبيدي والنسفي والرازي وغيرهم كثير، فعلماء الكلام يؤخذ منهجهم من مصادرها وليس من كتب الفلاسفة كابن سينا، الذي كما هو معلوم، ردّ عليه الغزالي بكتابه المشهور **تهافت الفلاسفة** مستعملاً أدلة علماء الكلام»[3].

يبدو واضحاً أن الفرق بين الأحباش والحركات السلفية التقليدية التي يبدو يكن قريباً من طروحاتها في حواراته الأخيرة، هو فرق يشبه إلى حد بعيد ذلك الاختلاف بين

---

(١) أبو الحسن الأشعري، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، راجعه وقدم له محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

(٢) «الشيخ أسامة السيد يردّ على فتحي يكن»، جريدة **الديار**، ١٦/١١/١٩٩٨. والنص الوارد في الفقرة أعلاه يستشهد به نقلاً عن «الحافظ البيهقي الشافعي» في كتابه **شعب الإيمان** (١/ ٩٥).

(٣) المرجع نفسه.

الأشعري وابن تيمية على سبيل المثال رغم اختلاف المرحلة الزمنية بينهما، فنحن نطرح المثال لتبيان الفرق. فعلى سبيل المثال ينادي ابن تيمية بصفات الله التي وصف بها نفسه من غير تأويل أو تعطيل، أما الأشاعرة فمذهبهم يقوم على الإيمان بصفات الله التي وصف بها نفسه وتأويل معناها بما يحفظ تنزيه الله ويمنع تشبيهه بمخلوقاته، والاثنان يعتمدان الكتاب والسنة مصدراً، لكن منهجية التحليل والقراءة عند كلٍّ منهما مختلفة.

ورغم كل التأكيدات التي يسوقها الأحباش لتأكيد "أشعريتهم" فإنها لا تلقى القبول أو التصديق من سائر المخالفين لهم، ذلك أنهم يخالفون الأشاعرة في بعض مسائل العقيدة، خاصة ما ورد في كتاب **الإبانة** للأشعري الذي ابتعد فيه عن تأويل الصفات وخاصة في مسألة "الاستواء" التي يكثر الأحباش من الحديث فيها[1]. في المقابل يؤكد الأحباش على تطابق مقولاتهم مع مقولات الأشعري ويشككون بكل المخطوطات التي ظهرت عن كتاب **الإبانة** للأشعري.

وفي الحقيقة ثمة اتهامات كثيفة تساق ضد الأحباش، إلا أن التدقيق فيها يظهر أن كثيراً منها ليس دقيقاً، فنسبتهم إلى البهائية أو القاديانية ليس صحيحاً، فلشيخهم كلام واضح في تكفير هذه الفرق وتضليلها، وهو كلام بعيد عن الافتعال أو التقية رغم أن انتقادهم لهذه الفرق انتقاد عقائدي صرف تغيب عنه درجة الوعي السياسي المطلوبة لفهم أهداف وأبعاد وخلفيات تلك الفرق. أما نسبة الأحباش إلى الاعتزال بدعوى موافقتهم للمعتزلة في بعض آرائهم وعقائدهم، فهو أيضاً غير دقيق على الإطلاق، فهم كما سبق وبيّنا ينسبون أنفسهم إلى الأشعرية والشافعية، لكن الأصالة العقائدية عندهم تتجاوز غرض التربية والدعوة إلى حد جعلها أحد أهم محاور الحشد في عراكهم الموسمي واليومي مع مخالفيهم. ولا تتعين هذه الأصالة في سياق الدعوة لها كمنظومة عقيدية تشمل حياة الإنسان كلها، بل تتعين في وجهها الخلافي، أي من قضاياها الأكثر إشكالية، والمختلف فيها. فتصبح العقيدة وفق مذهبهم في هذه المسائل الخلافية عنواناً للتمايز والتعريف، وتأخذ منحى وظيفياً لتعزيز الذات وتأكيد خصوصيتها أمام الجماعات "المنحرفة" كجماعات الإحياء الإسلامي أو الفرق "الضالة" - عندهم - كالوهابية. إن العقيدة وفق هذا التصور هي عنوان محكوم بسلوكيات تعبوية ضد "الآخر" المختلف داخل الدائرة الإسلامية على وجه الخصوص، الذي يحمل عقيدة فاسدة ويعمل بدعوى "باطلة" ويوجد ضمن "أهل السنة والجماعة" وهو ليس منها حسب وجهة نظرهم طبعاً[2].

(١) أبو الحسن الأشعري، **الإبانة في أصول الديانة**، م. س، ص ٣٥، وفيه نص بليغ للأشعري يوضح نظرته في مسألة الإيمان والصفات.

(٢) انظر الدراسة المهمة في كتاب: **الحركات الإسلامية**...، م. س، ص ٦٨٦.

وفي ظل غياب العنوان السياسي كمشروع للتغيير عند جمعية المشاريع الخيرية - الأحباش - يتضخم كل ما له علاقة بمسائل الاعتقاد، فغياب المباحث المتعلقة بالحكم والسلطة والمصالح يعوضه المباحث العقائدية الخاصة بالربوبية (الخلق والرعاية) والأسماء والصفات ومسائل التنزيه. فالقضية المركزية عند الحركات الأصولية والتي تتعلق بـ "الحاكمية الإلهية" لا أثر لها في مباحث المشاريعيين الأحباش، بل هم يصبّون عليها نقداً عنيفاً باعتبارها من الأفكار الشاذة المنحدرة من ابن تيمية إلى سيد قطب، والتي أدت إلى هدر دماء المسلمين وتكفيرهم[1]. وهم يبذلون جهوداً مضنية لإظهار بطلان ومفاسد ابن تيمية الذي يعتبرونه كافراً في مسائل وفتاوى عقائدية وفقهية عديدة يحصونها عليه في كتب متداولة بينهم. لكن اللافت أن الأحباش يستعيدون ذلك السجال على قاعدة صراعية مع الآخرين من دون إضافة أو تعديل تأخذ بعين الاعتبار ظروفه الاجتماعية التاريخية ولا يقصرونه على العلماء بل يتداولون به بين العامة في المساجد، ولا يأخذون بعين الاعتبار ظروف العصر الراهن وما يعتمل فيه من اجتهادات أو تبدل للوقائع الاجتماعية. فالعقيدة حاضرة عندهم كهوية للتعريف والتمايز والدفاع عن النفس ولكن بمنهجية تعيش عصور العراك الفِرقي وذهنيته.

ويتحول هذا العراك العقيدي إلى عراك فقهي لا يقل تصلباً عن الأول، بل هو يُستخدم بشكل أوسع من قبل خصومهم للتشنيع والنقد عليهم لكونه أسهل لفهم الناس وتجييشهم ضد الجمعية وشيخها. لذلك وخلافاً لما يذهبون إليه في مسائل العقيدة حين يقولون إن الحق محصور في المذهب الأشعري، فإنهم أكثر انفتاحاً في مسائل الفقه، فلا يشددون على المذهب الشافعي، بل يؤكدون على سائر المذاهب السنية المعتبرة ويعتبرون أئمتها أئمة هدى ويقتدى بهم. بل ويجيز الشيخ الهرري الحبشي التحول من مذهب إلى آخر إذا لم يؤد إلى مخالفة الإجماع، أي لم يؤد إلى عمل اتفق المجتهدون على عدم جوازه.

وفي الواقع أثيرت مسائل فقهية عديدة تطرقنا في سياق هذا الفصل إلى العديد منها، تتعلق بعدم الصلاة خلف أئمة من غير الأحباش، إلا لضرورة. ومذهبهم في أن تارك الصلاة ليس بكافر بدليل الحديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وهم رغم أنهم «لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ما لم يستحله كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت بأنهم كافرون» نقلاً

(١) انظر على موقع الإنترنت الخاص بالأحباش دراسة بعنوان: «المشاريعيون جماعة من أهل السُنّة تتبع السلف والخلف وليس عندها أفكار جديدة تدعو الناس إليها»، صادرة عن دائرة شؤون الدعوة في جمعية المشاريع (www.al-ahbash.org).

عن الأشعري[1]. إلا أنهم يكفرون الأفراد بما يطلقون عليه الألفاظ الكفرية. ولهم فتاوى وتخريجات في زكاة الأموال التي لا تجوز بنظرهم في العملة الورقية وغير ذلك. إلا أن المسائل المتعلقة بالمرأة من حقوق وأهلية كانت مدار جدل بين الأحباش ومخالفيهم كما هي في الفكر الإسلامي عامة. وإذا كان هذا الفكر أقرّ بمفهوم الفتنة في الدوائر الثلاث: السلطة، المرأة، والمال، فإن الأحباش أبقوا على مفهوم تحقق الفتنة في الخروج على السلطان، ولم يرد فتنة في خروج المرأة إلى الحياة العامة. إلا أنهم مع ذلك لم ينظروا إلى المرأة لجهة دورها الاجتماعي والسياسي والقانوني، بل انحصر مذهبهم تجاه المرأة في مسائل الجسد. فهم ذهبوا إلى جواز مخالطة النساء للرجال ومشاركتهم الدروس الدينية جنباً إلى جنب وذلك لرأيهم الخاص في مسألة الخلوة الشرعية، والذي يسمح بـ «الاختلاط المنظم البعيد عن الفساد»، وجوّزوا لذلك خروج المرأة مزينة أو متعطرة، لأنه ما من أحد من الفقهاء يقول إن تعطر المرأة حرام. كما أباحوا للمرأة أن تلبس "الجينز" لتجمع بين السترة والموضة، وأن ترفع صوتها بالإنشاد والغناء «لأن صوت المرأة ليس بعورة» وكذلك وجهها لا يجب ستره وإن كان دفعاً للفتنة[2].

وعلى أهمية هذه الفتاوى إنما هي تنحصر في قضايا جزئية ولا تتناول إشكالية موقع ودور المرأة وحقوقها وأهليتها، والأمر نفسه يشمل باقي الإشكاليات الفقهية التي يتم التعامل معها "كمسائل" قائمة بحد ذاتها وبمعزل عن ظروفها وواقعها الاجتماعي، وأثرها على حياة المسلمين العامة. ومع أنهم في الخلاصة لا يحصرون الحق في المذهب الشافعي إلا أنهم لا يترددون في الدفاع عن مواقفهم وفتاوى شيخهم بلا أي قدرٍ من التسامح مع من لا يرى رأيهم.

يهتم الأحباش أيضاً بالتصوف، وشيخهم يتبع الطريقة الرفاعية ويجيز اتباعه فيها، وللأحباش كتب ومؤلفات دفاعاً عن الصوفية، وخاصة في المسائل التي ينكرها خصومهم الوهابيون والسلفيون التقليديون كزيارة القبور والاحتفال بالمولد النبوي، والضرب على الدف والتوسل بالأنبياء في حياتهم ومماتهم وطلب الشفاعة من النبي أو الجهر بالصلاة على النبي بعد الأذان، أو التبرك بآثار النبي والصالحين وغيرها من

(١) أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، م. س، ص ٣٨.

(٢) **الحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، انظر: «جمعية المشاريع»، ص ٦٩٠. انظر أيضاً: رد الشيخ أسامة السيد على فتحي يكن في **الديار**، ١٦/١١/١٩٩٨. أيضاً انظر: كتاب الشيخ عبد اللّه الهرري، **صريح البيان في الرد على من خالف القرآن**، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، د.ت.

القضايا التي يعتبر الأحباش أن الدفاع عن مشروعيتها وممارستها والإيمان بها من صلب الخطاب الحبشي الدعوي والتعبوي، وهو أمر يحتل الأولوية بعد شؤون العقيدة. ووفق هذه الأمور تتعين الخصومة مع من يطلق عليهم الأحباش «نفاة التوسل وزيارة القبور والاحتفال بالمولد»، في حين يصف الوهابيون والسلفيون فعل الأحباش هذا بأنه ضرب من ضروب الشعوذة، وأن هذه الطقوس الصوفية بما فيها الطريقة الرفاعية تحتوي على بدع شركية وفيها تقديس برفع مشايخ الطرق إلى مرتبة الربوبية ويتهمون الحبشي بأنه يأوي في مجالسه العرّافين والمشعوذين، ويصفون من يتبرك بالأولياء بالقبوريين، كما ينسبون إلى الأحباش استخدامهم للحجب والتمائم واستعمال الجان لدفع الضرر مع طلاسم عدة مضافة إلى آيات قرآنية.

والحقيقة أن مسألة التصوف لها أبعاد عميقة في التراث الإسلامي، ولا يمكن بالتالي تناولها بطريقة سطحية كما يجري السجال بين الأحباش وخصومهم. فالتصوف الإسلامي يدور في محاور ثلاثة، فلسفي وكشفي واتحادي. والتصوف الفلسفي يختلف عن تلك النظرية الحلولية، بشكليها الوجودي والكوني التي أخذ بها غلاة المتصوفة، فقد بقي تصوف الفلاسفة في جوهره إدراكياً ونظرياً ذا طابع إنساني بحت، في حين تمسك معتدلو المتصوفة، كالغزالي والجنيد، ببطلان النظرية الحلولية، وحاولوا تخطي ذلك باتجاه "المكاشفة" أو المشاهدة التي كان غرضها الله دون سواه. إلا أن هؤلاء المتصوفة الكشفيين رفضوا التخلي عن المفهوم الإسلامي العميق للتنزيه وعن الاعتراف بالمسافة الشاسعة التي تفصل الإله الذي يباين خليقته كل المباينة عن تلك الخليقة. لذا لجأوا إلى كل ذريعة فكرية ممكنة لدفع شبهة الحلول أو الاتحاد التي لم يتنكب الغلاة من الأخذ بها آخر الأمر من دون تحفظ. وهم حين يستخدمون الاتحاد والفناء، ناهيك بالحلول، فهم يؤولونها دوماً تأويلاً غير حلولي[1].

انطلاقاً من هذه الخلفية يمكن تفهم موقف الأحباش الذين يؤكدون على عدم الغلو في مواقفهم الصوفية، التي هي مستندة إلى كتاب الله وسنة نبيه واعتبارهم الصوفي الحق هو الذي يلتزم بشريعة الله مع الزهد في الدنيا ومخالفة هواه. وينظرون إلى الطريقة القادرية أو النقشبندية بأنها من طرق أهل الله إذا حدثت وفق القرآن والسنة، ويعترفون أن بعض الحركات الصوفية في هذا العصر مدعاة للسخرية والهزء ولا تتفق وروح العصر وتدعو للتواكل والتجهيل وعبادة الشيوخ وتقديسهم والتعامل مع قضايا الجن والسحر. وهم مع عدم اتفاقهم مع بعض مدعي التصوف في الماضي كالحلاج، صاحب المنهج الرديء، وابن عربي «الذي دخل الدسّ في بعض كتبه وفيها من الشطط

(١) ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، دار النهار، ط٣، ١٩٨٢، ص ص ٢١٦ - ٢١٧.

الكثير» وغيرهما ممن يدعو إلى عقيدة وحدة الوجود، إلا أنهم يحاولون تقديم صورة نقيّة عن التصوف.

٤ ـ تشكّل البعد السياسي: الانتخابات ومحنة الاغتيال

البُعد السياسي الآخذ بالتشكل في "عقل" المشاريع عبّر عن نفسه بعدة اتجاهات، منها أنه اتخذ بداية شكل صراع بدأ مستتراً مع دار الفتوى، وتحوّل فيما بعد إلى صراع مكشوف عبّر عن نفسه بتطلع الشيخ نزار الحلبي إلى تبوّء مركز مفتي الجمهورية اللبنانية، كما أصبح يشيع البعض همساً ثم علانية، وبدا أن هذا الهدف لم يكن بعيداً خاصة وأن الجمعية قد أخذت بتعزيز تحالفاتها مع أصحاب القرار والتأثير والفاعلية السياسية في لبنان. فقد باتت أكثر وضوحاً وصراحة في خياراتها العربية "السورية" على الساحة اللبنانية، وقد أتاحت لها هذه الخيارات قدراً وافراً من حرية الحركة والنفوذ استفادت منها في صراعها مع منافسيها من الجماعات السلفية والأصولية المتعددة، وهو صراع لا يزال مستعراً بقوة. هذه الخيارات السياسية للأحباش بقدر ما وفرت نوعاً من الحماية والنفوذ، جلبت لها قدراً كبيراً من الكراهية والعداوة، فاتهمت المشاريع بأنها "فوق القانون" تارة، أو أنها صنيعة أجهزة المخابرات لهذه الدولة أو تلك تارة أخرى[١]. وما فاقم هذه الصراعات أنها لم تكن سياسية فقط، بل دخل فيها البعد الديني، فتراشق الجميع بتهم التكفير وما شابه ذلك.

استفاد الأحباش من تحالفاتهم وأحسنوا توظيف قاعدتهم الشعبية، لكن وسط جوّ مشحون بالعداء والكراهية لهم من طرف التنظيمات الإسلامية السلفية، فخاضوا الانتخابات النيابية الأولى التي حصلت في لبنان بعد توقيع اتفاق الطائف في العام ١٩٩٢ وذلك بمرشحين اثنين في الشمال عبر طه ناجي الذي نال رقماً ملفتاً من الأصوات على مستوى محافظة الشمال بلغ ٣٧٧٩٠ صوتاً موزعة على الشكل التالي:

مدينة طرابلس	المنية ـ الضنية	عكار	بشري	الكورة	زغرتا
١١٧١٩	٤٨٣٨	٧١٣٩	٢٠٨٩	٣٩١٢	٤٣٣١

هذه الأصوات المهمة التي عكست أهمية التحالفات التي عقدتها الجمعية مع الجهات السياسية والأمنية والتي بينت عن قدرة على التواصل مع مختلف المناطق

(١) مجلة **الشراع**، ملف إسلاميو لبنان (٣)، ١٠/٩/٢٠٠١.

الإسلامية والمسيحية على السواء، وعلى الرغم من أن هذه الأصوات لم تؤهل طه ناجي للفوز بمقعد نيابي عن طرابلس، إلا أنها أهّلت الجمعية كي تحجز مقعداً لها بين القوى السياسية الفاعلة انتخابياً بعد الحرب.

إلا أن معركة الجمعية والمشاريعيين الحقيقية كانت في العاصمة الأولى بيروت التي ترشح فيها الدكتور عدنان طرابلسي ونجح في الحصول على مقعد نيابي حيث نال ١١٨١٩ صوتاً مما شكل مفاجأة كبيرة خاصة أن فوزه ترافق مع فوز آخر للجماعة الإسلامية، الخصم المنافس للأحباش، في بيروت وطرابلس والضنية بثلاثة مقاعد.

دخول المعترك الانتخابي والنجاح في اختراق الجسم النيابي التشريعي كان نقطة تحول مهمّة في اتجاه التبلور السياسي لطلاب الشيخ في مسار تحوّلهم المؤسساتي وتوسعهم الشعبي. لقد أصبحت الجمعية بفعل هذه المشاركة أكثر حضوراً وتأثيراً، فشهدت تضخماً في علاقاتها واتساعاً في امتداداتها، وعمقاً في تحالفاتها. وما كان هذا الأمر مستساغاً أو متحملاً لدى الأطراف الأكثر تطرفاً في المواقع الإسلامية المقابلة، فازداد التشنج واتسعت دائرة التوتر، وشهدت وسائل الإعلام بعض هذه المشاحنات، حيث زجّ البعض بدار الإفتاء كطرف في هذه المشاحنات رغم حرص دار الفتوى على عدم الدخول في مساجلات علنية مع أحد، إلا أن سعي الشيخ نزار الحلبي لتبوء مركز "المفتي" كما كان يشاع حينها أصبح أكثر جدية بعد التقدم السياسي الذي حققته الجمعية.

في ظل هذه الأجواء المشحونة شهدت بيروت اغتيال رئيس الجمعية الشيخ نزار الحلبي أمام منزله بتاريخ ٣١/٨/١٩٩٥[١]. وسرعان ما تكشف أن تنظيم "عصبة الأنصار" وهو أحد التنظيمات السلفية السرية الموجودة في لبنان الذي يقوده أحمد عبد الكريم السعدي الملقب بـ "أبو محجن"، هو الذي يقف وراء عملية الاغتيال.

لم تكن "عصبة الأنصار" قبل عملية الاغتيال هذه محط الأنظار، رغم أنها تأسست عام ١٩٨٥ على يد الشيخ هشام شريدي (أبو عبد اللّه) الذي تحالف مع الفصائل الفلسطينية المعارضة لسياسة ياسر عرفات، حيث أنشأ معسكرات تدريب لعناصره في مخيم عين الحلوة وشرق صيدا، إلا أنه سرعان ما تم اغتياله داخل المخيم، فتسلم العصبة "أبو محجن" الذي أصبح الأمير والمرشد والموجه وفي يده زمام الأمور. و"العصبة" فيما عرف عنها تعتبر أنها في حالة عداء مع «كل من خرج عن نطاق أهل السنة والجماعة» وتذهب إلى معاداة الأنظمة السياسية المعاصرة وتكفيرها

(١) انظر ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال والتي تعتبر ذات دلالة مهمة وربما هي الأولى بعد الحرب في صحف **السفير** ـ **النهار** ـ **الحياة**، يومَيْ ١ و٢/٩/١٩٩٥.

لأنها «لا تحكم بما أنزل الله وتتبع القوانين الوضعية كالديموقراطية البرلمانية والاشتراكية وتستهزئ بالشريعة وتناقضها»، لذلك هي تعتبر الأحباش من ألدّ أعدائها كونها «توالي الحكومات الباغية من جهة وتعادي الشعب وكل من يمشي على أساس القرآن وسنة الرسول..»[1].

كان وقع عملية الاغتيال شديداً على الأحباش، فقد صدمهم الأمر كما صدم حلفاءهم، فقد كان الشيخ نزار الحلبي الأكثر تأهيلاً وتسييساً بين طلاب الشيخ. اعتبرت الجمعية اغتياله «ضرباً لحالة الاستقرار الذي شهده لبنان في ظل الرعاية العربية السورية». كما اعتبره النائب عدنان طرابلسي «رسالة واضحة للنهج المعتدل.. ولكل الوطنيين الشرفاء وضربة واضحة لسوريا الأسد..» ودعت الجمعية أنصارها إلى «التحلي بالصبر وضبط النفس والتزام الهدوء»[2] في محاولة جدية لاستيعاب الحدث الذي كان بمثابة "محنة" حقيقية تستدعي التصرف بعقلانية وليس وفق ردود الفعل العاطفية، لذلك سارعت الجمعية إلى انتخاب الشيخ حسام قراقيرة خليفة ورئيساً جديداً لجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية في رسالة واضحة تفيد الاستمرار على النهج مهما كانت الصعاب.

شيّع المشاريعيون شيخهم في أجواء مشحونة بالغضب والانفعال، فقد كانوا في بداية مسار يدعو إلى التزام الاعتدال والوسطية والابتعاد عمّا سبق واشتهروا به لجهة التسرع بالتكفير وخاصة فيما يتعلق بالمكفرات "اللفظية"، لقد كانوا في بداية مسيرة تدعو لمقاومة التطرف والمغالاة ونبذ كل ما يدعو إلى تهديد الوحدة الداخلية والوطنية من خلال رفضهم لمقولات "حاكمية الله" وجاهلية المجتمع المعاصر وتكفير الأنظمة والحكومات، من خلال التشديد على الدعوة إلى الحوار والالتزام بنهج الاعتدال. كان اغتيال الشيخ الحلبي نكسة حقيقية لهذا التوجه الذي انتهجه الأحباش وما أتيح له التبلور والنضج، فقد كانت هذه ضربة موجعة. وسرعان ما اكتُشف الفاعلون وتم اعتقالهم ومحاكمتهم، وصدر حكم بإعدامهم في ٢٤ آذار/مارس ١٩٩٧[3]، بعد أن اعترف الفاعلون (أحمد الكسم وخالد حامد وعبود..) الذين أعربوا عن فخرهم وسعادتهم بما قاموا به من عمل «ينتظر الأمة الإسلامية جرّاءه الخير الكثير».

وما كان لتنفيذ حكم الإعدام سريعاً بحق الجناة ليمر من دون ردود فعل، فقد ثارت ثائرة الجماعات الإسلامية السنية الأخرى السلفية والأصولية، بل إن فتحي يكن الأمين العام للجماعة الإسلامية وجه إلى رئيس الجمهورية اللبنانية رسالة علنية ناشده

(١) مجلة **الوسط**، العدد ٢٧٣، ٢١/٤/١٩٩٧، ص ١٢.

(٢) مجلة **منار الهدى**، العدد ٣٦، تشرين الأول ١٩٩٥، ص ص ٩ و١١.

(٣) انظر جريدة **السفير** البيروتية، ٢٥/٣/١٩٩٧.

فيها التريث في المصادقة على حكم الإعدام هذا «لأن القضية أكبر من قضية اغتيال وأوسع من دائرة صراع بين فريقين»، وتمنى حينها على الرئيس الهراوي «توجيه دعوة إلى المرجعيات الدينية السنية في لبنان كي تعطي رأيها في القضية»[1] علماً أنه كان سبق لفتحي يكن أن اعتبر هذه الجريمة تستهدف إيقاع الفتنة بين القوى الإسلامية والتلاعب بالأمن الوطني والقومي، وهي أهداف «لا تخدم في الحقيقة إلا إسرائيل مما يفرض توجيه أصابع الاتهام إلى المخابرات الإسرائيلية الموساد وليس لأي جهة أخرى»[2]، وكان هذا بعد أربعة أيام فقط على حادثة الاغتيال، هذا الموقف الذي تغيّر كلية عند انكشاف الفاعلين وتحوّل إلى تفهم وتبرير ضمني أثار حفيظة الأحباش إلى أبعد الحدود.

وإثر إعدام الجناة خرجت بعض التظاهرات المستنكرة لإعدامهم والمتضامنة معهم، حيث اعتبروا شهداء، ففي طرابلس بشكل أساسي، وفي بيروت وصيدا حصلت تجمعات وتظاهرات حول المساجد، شاركت فيها قوى إسلامية متعددة، فقد رفضت حركة التوحيد على لسان الشيخ سعيد شعبان هذا التنفيذ السريع لحكم الإعدام واعتبرته محاولة من قبل الدولة لضرب الأصوليين خدمة للمشروع الأميركي والصهيوني[3]، بل إن الامتعاض شمل بعض أوساط دار الفتوى أيضاً. في المقابل أبدت جمعية المشاريع ارتياحها لتنفيذ حكم الإعدام، وشنّت هجوماً على المنتقدين، معتبرة أن الوقاحة «وصلت بالبعض إلى درجة أنهم اعتبروا أن الدافع للجريمة كان شريفاً، وقام البعض بكتابة المقالات وإصدار التصريحات وتنفيذ الاعتصامات في بعض المساجد مطالبين بعدم إعدام القتلة، وصدرت مواقف مملوءة حقداً وحسداً ومحشوّة بكلام يحرض على الفتنة..»[4]. وتساءلت الجمعية على لسان أحد مسؤوليها عن أسباب انقلاب الموقف عند البعض وخاصة عند فتحي يكن: «لماذا هذا التناقض وما الأسباب التي جعلتك تغير رأيك وتقف للدفاع عن المجرمين. هل السبب خوفك من الجهات المتنفذة أم كونك تنتظر الانتخابات النيابية التي تريد فيها الحصول على أصوات الموتورين الذين خرجوا في جنازة المجرمين وكان من بينهم أعضاء قياديون في جماعتك»[5]، في إشارة إلى مشاركة أعضاء قياديين من الجماعة الإسلامية في تشييع الذين أعدموا وتحولت جنازاتهم

(١) انظر جريدة **الديار**، ١٣/١١/١٩٩٨.

(٢) انظر الصحف اللبنانية **النهار والسفير والديار**، ٤/٩/١٩٩٥.

(٣) راجع خطبة الشيخ سعيد شعبان في صحيفة **الديار**، ١/٤/١٩٩٧.

(٤) انظر جريدة **الديار**، ١٣/١١/١٩٩٨.

(٥) انظر رد الشيخ أسامة السيد المسؤول في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية على الدكتور فتحي يكن (**الديار** ١٣ و١٤ و١٦/١١/١٩٩٨).

إلى تظاهرات اعتراضية اعتبروا فيهم شهداء سقطوا في سبيل قضية محقة دفاعاً عن دينهم الذي يتعرض للتشويه على يد المدعين كما صرحوا، وكانت هذه التظاهرات أول ظهور علني قوي للتيار السلفي في لبنان.

شكّل اغتيال الشيخ الحلبي "محنة" حقيقية، لكنه في نفس الوقت كان مناسبة للمراجعة، خاصة وأن محنة الاغتيال تبعها فشل الأحباش في المحافظة على مقعدهم النيابي البيروتي عام ١٩٩٦، كذلك فشلوا في بقية المناطق وتحديداً في طرابلس حيث كانوا في الدورة السابقة قريبين من الفوز. من النتائج غير المباشرة للاغتيال المصالحة التي تمت مع «دار الفتوى» بعد زوال السبب الضمني للخلاف والمتمثل بالصراع على منصب مفتي الجمهورية الذي كان يتطلع إليه الشيخ نزار الحلبي. كذلك نتج عن الاغتيال تحول واضح في خطاب وأسلوب "المشاريع"، فقد تراجع المناخ الصدامي مع الآخرين من الأطراف الإسلامية، وساد خطاب أكثر هدوءاً وأقل حدة، وزاد التركيز على هوية المشاريع المؤسساتية وخطابها "المعتدل" إسلامياً في مواجهة التطرف والأصولية التي تتبنى العنف والإرهاب، مما كان يؤشر لبداية تراجع يمكن ملاحظته من خلال النتائج الرسمية للانتخابات حيث لم يحقق الأحباش أي فوز في الدورات التالية في أي من المقاعد النيابية التي رشحوا لها أعضاء من الجمعية.

ففي العام ١٩٩٦ ترشح النائب عدنان طرابلسي في دائرته الانتخابية على أمل المحافظة على مقعده، إلا أنه لم يحصل على الأصوات المطلوبة فحل في المرتبة ٢٥ بين المرشحين ونال ٣١,٣٢٨ صوتاً وكان يحتاج إلى ما يزيد قليلاً عن نصف الأصوات التي حصل عليها للفوز، رغم أن الأحباش خاضوا معركة طرابلسي بكل طاقاتهم، وتوفر لهم لائحة أسموها لائحة «الوحدة الوطنية» تألفت من مرشحين من مختلف الطوائف والمذاهب: [خليل شحرور (شيعي) زياد قنتيس (أرثوذكسي) جلبير شماس (كاثوليك) حبيب أفرام (أقليات)] وهي لم تكن لائحة مكتملة، مما يتيح المزيد من التحالفات المرنة وتبادل الأصوات مع أطراف متعددة. وتبين النتائج "الرعاية والدعم" اللذين حظيت بهما الجمعية، حسب تعبير الخصوم، خاصة في أوساط الناخبين الأرمن، فقد نال طرابلسي من أصوات الأرمن الأرثوذكس ٧٨,٣ بالمئة ومن أصوات الأرمن الكاثوليك ٦٦,٤ بالمئة، في حين لم ينل سوى ٢٣,٨ بالمئة من أصوات السنة، وهي في كل حال نسبة مهمة كون هذا المقعد هو الذي ينافس للحصول عليه مقابل مرشحين أقوياء بعض منهم شغل منصب رئيس الحكومة أكثر من مرة (الرئيسين رفيق الحريري وسليم الحص)[1].

(١) كمال فغالي، **الانتخابات النيابية اللبنانية (١٩٩٦) مؤشرات ونتائج**، م. س، ص ص ٣٣٣ - ٣٣٦.

أما في طرابلس فقد خاض مرشحهم طه ناجي معركة قاسية، حيث لم يتح له الدخول في أي لائحة، مما اضطره لخوض المعركة منفرداً وبالتالي عقد تحالفات جانبية مع مختلف القوى، مما يفسّر حصوله على بعض الأرقام العالية في مناطق غير إسلامية ليس للجمعية فيها أي وجود فاعل. فقد حصل على ٥٥٥٥ صوتاً في البترون، و٢٤٣٩ صوتاً في زغرتا و١٢٠٣٥ صوتاً في عكار و٢٧٨٨ صوتاً في الكورة و٥٠٦٦ صوتاً في الضنية - المنية، أما بشري فحصل فيها على ١٧٧٢ صوتاً في حين لم يحصل في طرابلس سوى على ٨٤٤٠ صوتاً، أي إن مجموع ما حصل عليه من أصوات في الدائرة - المحافظة بلغ ٣٨٠٩٥ صوتاً حيث حلّ ترتيبه الحادي والستين بين المرشحين، وكان يحتاج للنجاح إلى أكثر من ٢٥ ألف صوت إضافي. ويبين التوزيع الطائفي والمذهبي للأصوات واقع هذه التحالفات الجانبية وقوتها، أو واقع "الرعاية والدعم" كما يذهب الخصوم. فقد حصل طه ناجي على ١٧,٥ بالمئة من أصوات الموارنة و٢٤,٧ بالمئة من أصوات العلويين و١٣ بالمئة من أصوات الأرثوذكس رغم أنه كان مرشحاً منفرداً في دائرة - محافظة الشمال - كبيرة ومترامية ومختلطة بشكل كبير، في حين حصل من أصوات السنة في هذه الدائرة على نسبة ١٥,٤ بالمئة.

ورغم خسارة الأحباش لمقعدهم في بيروت وعدم فوزهم في طرابلس إلا أنهم في الواقع حافظوا على حضور انتخابي جيد في مواقعهم، فقد قدرت قوتهم التجييرية في بيروت من خلال الأصوات التي منحوها لحلفائهم بأنها بحدود ٩ بالمئة من أصوات السنّة المقترعين[1]، في حين لم تتضح قدراتهم التجييرية في طرابلس كونهم لم يتحالفوا بلائحة مع أحد، لكن بعض حلفائهم من خارج اللوائح قدّر أصواتهم التجييرية في الشمال بحدود ٦ بالمئة من أصوات الوسط السني.

أما في دورة العام ٢٠٠٠ النيابية فقد نال عدنان طرابلسي في دائرة بيروت الثالثة (قسّمت بيروت إلى ثلاث دوائر) ٦٥٧٢ صوتاً وذلك وفق التوزيع الطائفي والمذهبي التالي (السنة ٣٨٤٧ صوتاً، الشيعة ٦١٨ صوتاً، الأرمن الأرثوذكس ١٠٨١٤ صوتاً، الموارنة ٢٠٨ أصوات، والأرثوذكس ٢٨٧ صوتاً) أي ما نسبته ١٥,٥ بالمئة من أصوات السنة ثم ٢٥,٤ و٢١,٥ و١٥,٨ بالمئة من أصوات الأرثوذكس والموارنة والأرمن على التوالي. وفي مقارنة مع الأصوات التي نالها طرابلسي من الوسط السني في العام ١٩٩٦ نجدها شبه متطابقة (١٥,٤ بالمئة) مما يؤشر إلى مراوحة من الناحية النظرية، إلا أن اختلاف الدوائر جعله يتراجع كثيراً فقد أصبح يحتاج إلى مضاعفة نتائجه أربع مرات

(١) انظر المقارنة في كتاب كمال فغالي المذكور سابقاً عن نسبة الأصوات التي نالها حلفاء عدنان طرابلسي (زياد قنتيس ٩,٥ بالمئة، وخليل شحرور ٦,٩ بالمئة، وجلبير شماس ٩,٣ بالمئة، وحبيب أفرام ١١,٥ بالمئة من أصوات المقترعين السُنّة في بيروت).

ليفوز، فقد نال آخر سني فاز في هذه الدائرة ٢٤٨٥٠ صوتاً، رغم أن هذه الدائرة هي نفسها التي فشل فيها رئيس الحكومة سليم الحص في الحصول على مقعد نيابي أمام مرشحي لائحة الرئيس رفيق الحريري (محمد قباني وغنوة جلول). كان من الواضح في هذه الدورة النمو الكبير في قوّة التيار السني الذي يمثله الرئيس الحريري وتيار المستقبل الذي يدعمه، وهو نمو كان واضحاً إلى أبعد الحدود، إذ نال الرئيس الحريري ٨٤ بالمئة من أصوات السنة في بيروت ولم يتدن ما ناله المرشحون السنة على لوائحه عن ٧٠ بالمئة من أصوات السنة المقترعين في مختلف دوائر بيروت[1]، هذا الواقع المستجد يؤشر إلى أن تراجع التيار الإسلامي (الحبشي والأصولي أو السلفي والجماعة الإسلامية) كان بسبب التقدم الكبير لتيار المستقبل الذي نجح لأسباب عديدة ليس مجال ذكرها الآن، في حشد وتعبئة الشارع السني واستثارة عصبيته بسبب التنافس والصراع الناشب حينها بين أطراف الحكم والذي أدى إلى خروج الحريري من رئاسة الحكومة وخوضه الانتخابات من موقع المعارضة في ظل حملة استهدفته واستهدفت أنصاره حينها.

واللافت حينها أن الأحباش تبنوا مرشحاً ثانياً في بيروت ولكن في دائرة أخرى وهي الدائرة الثانية أيضاً عن المقعد السني فيها، وهو المرشح بدر الطبش الذي نال ٤١٨٨ صوتاً أي ما نسبته ٩,٢ بالمئة من أصوات المقترعين حصد غالبيتهم من الوسط السنّي (٣٣٨٢ صوتاً). مما يدل على حجم الأصوات التي يمكنهم تعبئتها لصالحهم في أي معركة انتخابية وكيفما كان تقسيم الدوائر في بيروت. ورغم أن مرشحهم الطبش نال من الأصوات ما يقارب الأصوات التي نالها تمام سلام من الوسط السني (٣٥١٦ لسلام مقابل ٣٣٨٢ للطبش) إلا أنه كان يحتاج إلى أكثر من ١٥ ألف صوت ليقترب مما ناله المرشح الفائز (باسم يموت) المدعوم من تيار المستقبل والرئيس الحريري[2]، مما يدل على الحجم الكبير للفجوة التي تفصل مرشح الأحباش وغيره من مرشحي السنة عموماً، عن مرشحي تيار المستقبل في بيروت.

أما في طرابلس فقد نال مرشحهم طه ناجي (في دائرة الشمال الثانية التي ضمت طرابلس وزغرتا والكورة والمنية) ما مجموعه ٢٠١٣٠ صوتاً كمرشح منفرد أيضاً وللمرة الثانية حيث لم يوفق في الدخول إلى أي من اللوائح القوية المحظوظة. لكن هذا لم يمنعه من إقامة أوسع تحالفات جانبية ممكنة، وهي التي أصبح الأحباش يتقنون إقامتها، ويتفننون في أنواعها. وجاءت النتيجة[3] على الشكل التالي:

(١) كمال فغالي، **الانتخابات النيابية اللبنانية (٢٠٠٠)، مؤشرات ونتائج**، م. س، ص ص ٢٦٠ ـ ٢٧٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

	عدد الأصوات	النسبة المئوية
طرابلس	١٠٣٤٩	٪١٧,٣
زغرتا	١٩٢٠	٪ ٧,٥
البترون	٢٢١١	٪ ٩,٢
الكورة	٢٣٤٣	٪١١,١
المنية	٣٣٠٧	٪١٩,٦

أما التوزع الطائفي والمذهبي للأصوات[1] فجاء على الشكل التالي:

السُنّة	١١٥٣٨	٪١٥,٩
الموارنة	٣٢٨١	٪٧,٧
الأرثوذكس	٢٠٢٨	٪١١,٤
العلويون	١٩٥٢	٪٤٧,٦

ومما لا شك فيه أن الحصول على نسبة ١٣,٧ بالمئة من نسبة المقترعين في دائرة مختلطة بالنسبة لمرشح منفرد يعتبر في الحسابات الانتخابية رقماً جيداً يؤهل صاحبه للتفاوض بهدف الدخول في لوائح قوية، خاصة وأنه يكرر في أكثر من دورة انتخابية نتائج مشابهة، بل يمكن للأرقام أن تبيّن أن طه ناجي حقق تقدماً ملحوظاً في طرابلس. فهو كان في العام ١٩٩٦ قد حصل من مدينة طرابلس على ٨٤٤٠ صوتاً، إلا أنه في العام ٢٠٠٠ قفز إلى حدود ١٠٣٤٩ صوتاً، وفي المرتين كان يخوض معركته منفرداً، إلا أن اللافت أيضاً هو أن ترتيب المرشح ناجي حل في المرتبة ١٢ بين المرشحين السُنّة الذين بلغ عددهم ٣١ مرشحاً والذين فاز منهم خمسة فقط.

أما الانتخابات البلدية الأولى بعد الطائف التي حصلت عام ١٩٩٨، فقد كانت النتائج التي حققها الأحباش أيضاً باهتة، وخاصة في المدن. ففي بيروت لم يستطع الأحباش الدخول في لائحة "التوافق البيروتي" التي شكّلها الرئيس الحريري وتمثلت فيها غالبية القوى السياسية (حزب الله ـ الجماعة الإسلامية ـ الكتائب ـ القوات اللبنانية

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

والحزب التقدمي وأمل..)، كذلك لم يتمثلوا في لائحة المعارضة التي دعمها الرئيس سليم الحص، فخاضوا معركتهم منفردين بمرشحين سنيين هما بدر الطبش الذي نال ٢١١٩٢ صوتاً ومحمد فروخ الذي نال ١٨٣٩٣ صوتاً[١]، وهي نتائج جيدة لكنها لا تؤهلهم للفوز، كذلك لم يفز أي من مرشحيهم في إقليم الخروب، في حين نجح البعض منهم في الشمال حين شاركوا في اللوائح الكبيرة وخاصة في طرابلس والميناء وبلدية الفوار وبعض البلديات في عكار.

وقد ركز الأحباش على الانتخابات الاختيارية فحصدوا عدداً من المقاعد في المجالس الاختيارية وعدداً من المختارين، وكانت النتيجة الملفتة في طرابلس وفي بيروت، ففي دائرة المزرعة رشحوا خمسة فاز منهم ٣ في دائرة لها ١٤ مختار، وهم (أحمد حلاوي وفؤاد صدقه وعصام القيسي) فضلاً عن مخاتير في أحياء ومناطق أخرى، إلا أن النتيجة هذه على ضوء المحصلة العامة هي نتيجة باهتة[٢].

أما في الانتخابات البلدية الثانية (٢٠٠٤) فلم يحدث أي تغيّر نوعي أو قفزة كبيرة، بل حصل بعض التحسن على مستوى بيروت وطرابلس وبعض القرى والبلدات. ففي طرابلس والميناء حصل الأحباش على ٦ مختارين هم (عبد الناصر صفصوف - بكري السنكري - محمد حلبي - سمير دباغ - رفعت غلاييني - فواز فراعلي) وحصلوا على مقعد لعضو في مجلس بلدية الميناء (سعد عويضة) وهو عضو سابق في المجلس لكنهم خسروا مقعدهم في بلدية طرابلس الذي كان يمثلهم فيه (أحمد فراعلي)، كما نجحت لائحتهم في بلدة الفوار، وحصلوا على ٣ مقاعد بلدية في مشتى حسن ومقعد واحد في بلدية حرار[٣] في عكار، وهي نتائج أقل من عادية، لكنها تعكس ثبات في الحجم الانتخابي رغم الخسارة في طرابلس.

إن تدقيقاً أولياً في خطاب الأحباش وسلوكهم السياسي يبين أن حقل السياسة عندهم لا يزال بكراً، والانتخابات هي مفتاحه ومدخله، لذلك يمكن القول إن الموسم الانتخابي بالنسبة إليهم هو البعد شبه الوحيد الذي تتجلى فيه السياسة في سلوكهم وعقلهم.

(١) عصام سليمان، «الانتخابات البلدية في بيروت، مقتضيات الوفاق وهاجس التوازن»، ضمن كتاب: **مخاض الديموقراطية في بنى المجتمعات المحلية** (عمل مشترك) بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٩، ص ٢٤٤.

(٢) هدى رزق، «انتخابات بيروت الاختيارية في ضوء انتخاباتها البلدية»، ضمن كتاب: **مخاض الديموقراطية**...، م. س، ص ٢٨٠.

(٣) نشرة وزعتها جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية في الشمال.

٥ ـ المواقف، التحالفات والصراعات

إذا كانت الانتخابات كفعل سياسي هي البعد البارز في نشاط الأحباش، فإن ذلك يعود لكون "الانتخابات" كآلية من آليات الديموقراطية المنظمة للمشاركة السياسية في المجالس التشريعية لم تكن يوماً منذ تأسيسهم مدار نقاش أو محور إشكالية فكرية كما كانت الحال عند التيارات الأصولية الإسلامية الأخرى التي تبنت منهج التكفير والحاكمية ودعوى جاهلية المجتمع المعاصر التي أسسها ونظّر لها سيد قطب. فالأحباش كانوا دوماً على النقيض من هذه التيارات، ولم يعتبروا يوماً البرلمانات مجالس كفرية لكونها تقوم بالتشريع وإصدار الأحكام والقوانين الوضعية وهو ما يمثّل اعتداء صارخاً على حدود الله كما يذهب بعض هذه التيارات، وبالتالي لم يجد الأحباش أنفسهم بحاجة إلى تبرير مشاركتهم، لكونهم تأسسوا وقاموا على نقض المانعين من المشاركة. وعليه فإن إشكالية المشاركة أو المفاصلة، لم تكن تعني لهم شيئاً، بل اعتبروا القائلين بها خصوماً عقائديين منذ البداية.

إلا أن البعد السياسي عند الأحباش يتمحور حول قضية الانتخابات كممارسة تقنية، أكثر منها محطة سياسية، إنها موسم تواصلي وتعبوي واستعراضي، وليست حدثاً سياسياً ومناسبة للتغيير الديموقراطي بهدف تحقيق البرنامج والمشروع. وهذا الاستنتاج ينبني على التتبع الدقيق لخطاب الأحباش، فالبحث عن مشروع سياسي عندهم كالبحث عن الأوهام، والسبب يعود بشكل أساسي إلى خلفية المؤسس الفقهية والدينية وطبيعة الخطاب وهوية المؤسسة الملتبسة.

هذه العناصر بمجموعها لا تسمح بنشوء "عقل سياسي" حديث للأحباش، فلا الشيخ المحدّث والفقيه والصوفي، ولا بنية المريدين والطلبة الذين يتحلقون حوله، مرددين لدروسه ومواعظه وفتاويه، ولا بنية الجمعية أو الهوية المشاريعية الخيرية، تسمح مجتمعة بإطلاق ورشة التأسيس السياسي الذي ينبني على مشروع متكامل ينطلق من رؤية ويتطلع إلى دور.

فالإسلامية "الأشعرية" التي تتزاوج مع شعائر صوفية عند الشيخ ومريديه، والمتمحورة حول قضايا العقيدة بما فيها قضايا الغيب والقضاء والقدر، ثم حول مسائل الفقه وإشكالياتها، ثم الأبعاد الاحتفالية والطقوسية (عقائد الأشعرية والماتريدية وقضية الاستواء والتنزيه والتجسيم والصفات..) ثم قضايا ومسائل الفقه وإشكالياتها (الذكر والاستغاثة والفتاوى في القضايا المستحدثة والخلافية والتكفير على الألفاظ...) ثم الاهتمام الزائد بالمظاهر الاحتفالية الطقوسية (موالد، زيارة القبور، الإنشاد الديني، الاحتفالات بالمناسبات الدينية...)، والتي تمثل بمجموعها العنوان الدعوي الأساسي

الذي بموجبه يجري الاشتباك مع الإسلاميين الآخرين، كل هذه الأمور تجعل من الأحباش كتيبة صدام تعيد إنتاج إرث سجالي غني ودسم، ولكن على طريقة استخدامه "كعدَّة" للاشتباك والجدل أكثر مما هو مخزون فكري يوظف للاجتهاد والإبداع. وهذا ما يجعل الوظيفة والدور السياسي للأحباش ملتبساً إلى أبعد الحدود، ذلك أن محاربتهم للإسلام السياسي والحركات الأصولية المعاصرة المختلفة، تستنزف حيزاً أساسياً من الطاقات التي توجه إلى تفنيد الأدلة الفقهية، النقلية والعقلية لدى هذه الحركات، مما جعل الخطاب الحبشي خطاباً سجالياً، وإشكالياً في نفس الوقت، يتمحور حول مسائل في العقيدة والفقه وبعض الطقوس.

وبدل أن تكون هذه الأرضية الفكرية التي يقف عليها الأحباش مقدمة لبناء ثقافة سياسية تقدم مقاربة مختلفة لإسلام سياسي جديد، فإنه على العكس ذهب خطابهم باتجاه نكوصي وسلبي، فهو لم يقبل بالسياسة كما فهمتها الحركات الأصولية، ولا تبنى فهماً جديداً للسياسة، بل ذهب إلى تهميش الوعي السياسي من خلال تبني مقولات شديدة العمومية، يغلب عليها الطابع السجالي الذي ينفي أطروحة الإسلاميين الآخرين ويكتفي بذلك. يستند هذا الموقف عند الأحباش إلى خلفية كراهية الحديث بالسياسة التي ارتبطت بمرحلة التأسيس والتي كانت تتطلب نوعاً من "الإسمنت" الفكري والعقائدي الذي يشد لحمة الطلبة والمريدين، بعيداً عن متغيرات السياسة و"متاهاتها" حسب تعبير بعض قيادات الأحباش.

إلا أن الدخول في المعارك الانتخابية زجّهم عملياً في قلب العمل السياسي الذي أصبح يعني لديهم "خدمة المجتمع"[1]، هذه المقاربة الخدماتية للسياسة مقاربة مستجدة ومرتبطة بالهمّ الانتخابي كما هي مرتبطة بالبعد الخيري للجمعية. إلا أن إلحاح السؤال السياسي دفع الأحباش إلى الخلط أيضاً بين الدين والسياسة، رغم أن اشتباكهم الأساسي مع الأصوليين والحركات الإسلامية قام بسبب هذا الخلط. فالأحباش اكتشفوا تحت وطأة الممارسة والواقع أن «السياسة جزء من الدين بدليل أن الأنبياء والصحابة ومن بعدهم تعاطوا الشأن السياسي من خلال قيادة المجتمع وتلبية الحاجات العامة. أما إذا أخذت السياسة اليوم منحدرات معينة سيئة عند بعض من يتعاطون بها، فهذه مشكلتهم وليست مشكلة السياسة ولا مشكلة الدين. ومن هذا المنطلق تتعاطى الجمعية الشأن السياسي ضمن الضوابط السليمة»[2].

(١) انظر المقابلة مع الشيخ نزار الحلبي، مجلة **المجلة**، العدد ٦٧٩، ١٠ و١٦/١٢/١٩٩٣.

(٢) انظر «حديث الشيخ أسامة السيد»، أحد مسؤولي جمعية المشاريع، في رده على فتحي يكن، في جريدة **الديار**، ١٣/١١/١٩٩٨.

الممارسة العملية للسياسة عند الأحباش هي الحقل البعيد عن "السلطة"، وبمعنى آخر أصبحت تعني كل ما لا علاقة له بمنازعة الحكم والحكومة، وهذا ما أفضى إلى مسابقة في الاستقواء بالسلطة وحلفائها وأجهزتها ومداهنتهم، التي وجدت فيهم خير حليف لموازنة حركات الإسلام السياسي واستخدامهم كفزّاعة ضد حركات التطرف حسب زعمهم، بل إن بعض خصومهم يذهب أبعد من ذلك حين يعتبرهم مجرد أدوات للأجهزة السلطوية النافذة والحاكمة وأبواق دعائية لها متسترة بالإسلام.

المشكلة أن الأحباش يمارسون فهماً خاصاً للسياسة غير محدد المعالم، ذلك أن الأطروحة السياسية، بغض النظر عن هويتها الإيديولوجية، هي بطبيعتها مشروع لاستلام السلطة، وحين يمارس البشر السياسة فهم في الحقيقة يصارعون من أجل مشروعهم، وليس لإحباط مشاريع الآخرين فقط، لأنها إذا اكتفت بذلك أصبحت ممارسة عدمية غير هادفة، وهنا مكمن الالتباس ومصدر التساؤل عند الكثيرين فيما يتعلق بالمشروع الحقيقي للأحباش، الذي هو ليس مشروعاً للسلطة بقدر ما هو مشروع في خدمة السلطة.

وما يعزز استنتاجات هؤلاء أن الأحباش لا يمارسون السياسة إلا باعتبارها أداة لتظهير الخصوصية وتعميق الوعي الذاتي بالاختلاف والتناقض مع الآخر "الإسلامي"، إنها تعرِّف عن نفسها بالسلْب وبالمغايرة، يكفي مراجعة التعريف الذاتي الأكثر شهرة وتردداً والذي تجده في غالبية أدبيات الأحباش حين يرددون تعريفاً عن أنفسهم وهويتهم قول مرشدهم الشيخ عبد الله الحبشي: «نحن فئة من المسلمين لا نتبع منهجاً جديداً ولا فكرة مستحدثة... ولا نستحل اغتيال رجال الحكومات لأجل أنهم يحكمون بالقانون، نحن بريئون من هذه الفئة.. نحن لا نحمل مذهباً جديداً إنما اتبعنا في مسألة بيان المكفرات في الألفاظ الكفرية أئمة من المذاهب الأربعة...»[1]. ومما لا شك فيه أن السياسة لا تقوم فقط على منهجية المغايرة والاختلاف. ربما تكون هذه المنهجية ضرورية أحياناً للحفاظ على الهوية والشخصية، إلا أن الاكتفاء بها يفرّغ السياسة من مشروعيتها وأخلاقيتها وأهدافها النبيلة ويحولها إلى ممارسة وظيفية تقوم على ردات الفعل القائمة على حكم الضرورة "لحماية الجمعية" ومواجهة الخصوم، أو تحيلها إلى حكم "المصلحة" حيث مصلحة الجمعية هي نفسها مصلحة الإسلام والمسلمين.

ومؤدى ذلك كله أن المشروع السياسي هو الغائب الكبير، ولا ينفع الأحباش

(١) **الحركات والجماعات الإسلامية**، «جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)»، م.س، ص٥٠.

القول: «ما يريده القائد الكبير حافظ الأسد هو برنامجنا»[1]، ذلك أن المشروع السياسي لحزب البعث العربي الاشتراكي هو مشروع الرئيس الأسد، وهذا ليس بالتأكيد مشروع جمعية المشاريع والأحباش، وإلا فما الداعي لتأسيس إطار جديد مستحدث فيما الأصيل موجود؟ قد يكون هناك تطابق في المواقف السياسية، قد يكون هذا مفهوماً في العلاقات بين القوى المختلفة، لكنه يصبح غير مفهوم حين يكون هذا التطابق دائماً خاصة حين لا يكون صاحبه مشروع سياسي واضح المعالم سوى نقض ومكافحة مشاريع الآخرين.

غياب المشروع السياسي بما هو غياب للرؤية الإسلامية "الحبشية" لنمط الدولة والحكم المنشود، ساهم في تعطيل آليات التفكير السياسي وأفقر بالتالي الثقافة السياسية وحولها إلى نمطين لا ثالث لهما: فهي إما تقوم على "الهجاء" للمختلفين والمنافسين أو "المدح" للحلفاء والأصدقاء. وبين الهجاء والمدح تندرج الأنشطة السياسية "الحبشية"، فتغيب البرامج ذات البعد الإصلاحي والاجتماعي، فتكتفي الجمعية من ذلك بالتركيز على «تربية الفرد وتصحيح عقائده ومفاهيمه الفاسدة»، لكن ذلك لا يقترن ببناء أي اتجاه لدى الجمعية لمواجهة «انتشار الفساد الخلقي وتدهور القيم ودور المؤسسات الإعلامية في ذلك كما تذهب الأحزاب الإسلامية الأخرى، بل تركز الجمعية بدلاً من ذلك على دعوى الاعتدال ضد التطرف وصيغة التعايش الطائفي في لبنان كوطن للجميع»[2].

هذه المقاربة الملتبسة لحقل السياسة تجعل من "الأحباش" إطاراً تنظيمياً يمتلك عتاداً إيديولوجياً يمكن توظيفه في خدمة محاربة "الحركات الأصولية" في كل البلدان الإسلامية، هذه الحركات التي تمثل العدو اللدود للأحباش والمتهمة من قبلهم بالعمالة للصهيونية والسعي للفتنة هي الهدف الذي يلاحقونه حيث يتابعونهم في نشراتهم ويردون على مزاعمهم وطروحاتهم ويؤازرون الحكومات التي تتعرض لهجماتهم كما كان يجري في مصر والجزائر والأردن، فيرسلون البرقيات المؤيدة لهم مؤكدين دعمهم ووقوفهم ضد التطرف، حتى أصبحت مجلة **منار الهدى** تباع في كل من مصر والأردن وسوريا والإمارات والمغرب. ورغم أن معظم البلدان العربية لا تزال مترددة في إعطائهم ترخيصاً لمزاولة أنشطتهم، إلا أنهم نجحوا في الحصول على رخصة للعمل في الأردن تحت اسم "جمعية الثقافة العربية الإسلامية" ويسعون لذلك في مصر وغيرها من الدول

(١) «مقابلة مع عدنان طرابلسي»، نائب الأحباش في البرلمان اللبناني، جريدة **البعث** السورية الصادرة في ٥/٩/١٩٩٤.

(٢) **الحركات والجماعات الإسلامية**...، انظر: «جمعية المشاريع»، م. س، ص ٧٠٢.

الإسلامية. أما عن سوريا فعلاقتهم كما سبق وأشرنا هي علاقة مرجعية وليست علاقة عادية. لكن الملاحظ أن فرعهم في الأردن لا يتطرق إلى معاهدة السلام التي يعتبرونها في بيروت توقيعاً منفرداً يضر بالعرب، بل يساندون النظام وينادون «بحق الولاية الدينية للأشراف الهاشميين على مكة المكرمة والحجاز ضد دعاوى الوهابيين»[1]. كذلك هي حال فروعهم في البلاد غير الإسلامية وخاصة في أوروبا وأميركا، فالأولويات هي ذاتها لجهة المسائل العقائدية التي يركزون عليها بهدف التصحيح وإزالة المفاسد. واللافت هو المعركة التي خاضها الأحباش في أميركا الشمالية لتصحيح اتجاه القبلة في المساجد والمصليات المنتشرة في تلك البلاد، فخاضوا مع الوهابيين والإخوان المسلمين والمقربين منهم سجالات ونزاعات ومشاجرات عديدة حول هذه المسألة في العديد من المدن الأميركية والكندية وحيث يتواجد مسلمون فيهما[2].

في لبنان حيث الجسم الرئيسي للجمعية والأحباش يتركز خطابهم السياسي على عدم التشكيك بمشروعية الدولة، ويعتبرون السعي لإنشاء "جمهورية إسلامية" في لبنان أمراً غير واقعي، بل هو من الشعارات التي يستغلها البعض ويتاجر بها. بل إن ثقافة الأحباش لا تعير إقامة الدولة الإسلامية أو الدعوة لها أي اهتمام، فالقضية الأساسية هي أن يستطيع الفرد أن يقوم بواجباته الدينية ويتجنّب ما حرمه الله، فالأولوية هي لتعليم الناس العقيدة[3]. وهم يتوجهون إلى إقامة أوثق العلاقات مع الحكم منذ مشاركتهم في مجلس النواب. فنائبهم طيلة فترة نيابته داوم على إعطاء الثقة للحكومات المتعددة حينها، ولم يصدر عنه أي موقف معارض لأركان الحكم والحكومة. بل كانوا يحرصون أشد الحرص على أن يتمثل الرؤساء الثلاثة في كل احتفالاتهم، لكن ومع هذا يحتفظون بعلاقة مميزة ولافتة مع رئيس مجلس النواب نبيه بري الذي يرى العديد من احتفالاتهم. والمميز أيضاً العلاقة المتينة لهم مع الأجهزة الأمنية والجيش، إذ يحضر دائماً ممثلون عن رؤسائها اللبنانيين والسوريين في كل احتفالاتهم بدءاً من وزير الدفاع إلى قائد الجيش وقادة سائر الأجهزة الأمنية، ومن أهم الاحتفالات السياسية التي يهتمون بها هو احتفال "يوم الجيشين" اللبناني والسوري في الأول من آب/أغسطس من كل عام، وهذا ما تعتبره الجماعة الإسلامية نوعاً من المداهنة للأجهزة الأمنية التي تستخدم العلاقة معهم كفزاعة لترويع الآمنين والتجسس على الآخرين وكتابة التقارير[4].

(١) **الحركات والجماعات**...، م. س، ص ٧١٦.

(٢) الشيخ أسامة السيد، جريدة **الديار**، ١٦/١١/١٩٩٨.

(٣) مقابلة مع الشيخ نزار الحلبي، **المجلة**، العدد ٦٧٩ في ١٠ ـ ١٦/١٢/١٩٩٣. أيضاً انظر: **الجماعات والحركات**...، م. س، ص ٧٠٣.

(٤) مجلة **الأمان** الناطقة باسم الجماعة الإسلامية، انظر مقالاً بعنوان: «الطابور الخامس»، العدد ١٩٠، =

يحرص الأحباش والمشاريعيون عموماً على تقديم أنفسهم كممثلين للاعتدال والتعايش وهي مصطلحات لا يملون من تكرارها في احتفالاتهم التي تتميز دائماً بتنظيم متقن وإمكانيات وافرة من الناحية التقنية والإعلامية. فهم يقدمون أنفسهم كضمانة للاعتدال ورأس حربة في مواجهة التطرف والمتطرفين في لبنان والعالم، حيث يؤكدون حبهم للوطن في المناهج المعتمدة في مدارسهم وبين طلابهم عدا عن أدبياتهم ومنشوراتهم، فلبنان ليس بلد المسيحيين وحدهم ولا بلد المسلمين وحدهم[1]. وبالمقابل تقف السلطة منهم موقفاً إيجابياً إلى أبعد الحدود، فدعمهم والمشاركة بأنشطتهم من ثوابت الحكومات وأجهزتها، وهذا يبدو مفهوماً ومنطقياً، فخطاب الأحباش السياسي يتوافق ومتطلبات السلطة من جهة وحاجات الاجتماع السياسي اللبناني من جهة أخرى لجهة تشديده على الاعتدال والتعايش والوطنية ونبذ التطرف الديني والأصوليات الداعية إلى العنف، كما يتوافق وحاجات السلطة إلى فاعلية إسلامية سنية على الصعيد السياسي تشكل ثقلاً مهماً كقوة ضغط في علاقة الدولة بالقوى المختلفة. وما تظاهرة "السواطير والسكاكين" الشهيرة التي نظمها الأحباش، خلافاً لسياستهم القائمة على "الموادعة" في العلاقة مع غير المسلمين، هذه التظاهرة التي جاءت رداً على مطالبة قرنة شهوان ومجلس المطارنة الموارنة بانسحاب الجيش السوري من لبنان، وهي تظاهرة أسقطت مصداقية "الاعتدال" الذي طالما رفعوه شعاراً وجعلت من شعاراتهم "الوطنية" موضع شك عند الكثيرين، وجعلتهم قوة طائفية لا تتحرك بدوافع مستقلة. وهذا ما جعل الكثيرين يتساءلون عمّا يجعل هذه الجمعية معفاة مما يساءل به الآخرون من حركات وقوى إسلامية أخرى، وكيف وجد الأحباش الآن السواطير والسكاكين في مواجهة حدث داخلي عابر، ولم يجدوا شيئاً لا الآن ولا في السابق ليفعلوه حيال ما يجري في فلسطين أو ما جرى في جنوب لبنان طيلة فترة الاحتلال[2].

في كل الأحوال يتسم موقف الأحباش عموماً خارج إطار الطائفة السنية بما يمكن أن نسميه "الموادعة" وهو يتجسد بالخطاب الموجه إلى المسيحيين والمصحوب دوماً بمفهوم العيش المشترك. فالنائب طرابلسي يرى ضرورة «إقامة صيغة عيش حسنة تتلاءم مع الواقع السليم للدولة اللبنانية العصرية، فنحن لسنا في

= ١٩/١/١٩٩٦. أيضاً انظر: مجلة **المجتمع**، العدد ١٠٢٩، «أسرار اتهام الجماعة الإسلامية في لبنان بتفجير المنصة الرئاسية».

(١) **السفير**، ١٩/١٠/١٩٩٢.

(٢) أحمد الموسوي، «الأحباش فوق القانون والجماعة ينتظرون»، مجلة **الشراع**، ١/٩/٢٠٠١.

بلد كل أبنائه من المسلمين كما أننا لسنا في الفاتيكان»[1] والشيخ الحلبي يعتبر الوطنية تتمثل من خلال «حاجة لبنان إلى جميع أبنائه المخلصين مسلمين ومسيحيين في ظل صيغة تعايش عادلة بعيدة عن كل مجازفة لا فائدة فيها وكل تطرف لا حكمة فيه»[2]. وينسحب هذا الخطاب التصالحي على الشيعة، فحركة أمل بقيت العلاقة معها دائماً مثالية، أما حزب الله، الذي يعتبر ضمن الحركات الأصولية في تصنيف الأحباش، فيعتبر مقاومة ولهذا تتم مداراته وعدم التعرض له، وعموماً يتقرب الأحباش من الشيعة بقولهم وترددادهم لفتوى شيخهم الحبشي بأن معاوية كان على الباطل في حربه مع علي، وهو ما يعتبره البعض مخالفاً للسنة ونقلاً للباطل والأكاذيب عن الصحابة[3]. إلا أن هذه "الموادعة" وهذا الخطاب "التصالحي" سرعان ما يتكسر ويتحول إلى النقيض إذا ما تعرضت سوريا للانتقاد كما ظهر في تظاهرة "السواطير" المشهورة وهي تظاهرة تركت أبلغ الأضرار على سمعة الأحباش، وهزّت مصداقية كل الشعارات التي رفعوها عن الاعتدال ومحاربة التطرف.

أما المواقف على المستوى العربي والإسلامي فهي تتوافق أيضاً مع اتجاهات السلطة والدولة في لبنان وسوريا، فهم سبق وأعلنوا عدم معارضتهم دخول لبنان للمفاوضات مع إسرائيل ولكن على قاعدة تطبيق القرار ٤٢٥ وبالتنسيق الكامل مع سوريا، ومع إنهاء حالة الحرب مع اليهود إذا ما حصل إجماع عربي على ذلك[4]، لكنهم لا يقبلون أي اتفاق منفرد على غرار ١٧ أيار. أما الموقف من المقاومة فهو موقف بارد لكنهم معها دائماً ولكن "خلف الجيش اللبناني". في خطابهم السياسي العربي هناك حضور طاغٍ للموقف الرسمي السوري، واستحضار كثيف لخطب الرئيس حافظ الأسد ثم الرئيس بشار الأسد، ففي كل احتفال قدر كبير من الإشادة والمديح، وهم منذ التسعينات يستحضرون الرئيس جمال عبد الناصر ولكن فقط عند الضرورة، ولاستخدام ذلك في صراعهم وسجالهم مع الأصوليين، مستفيدين من تكفير الإخوان المسلمين أو بعضهم له، وإشاراتهم إلى "ابن باز" مفتي السعودية «الذي راح يصرخ في

(١) «كلمة النائب عدنان طرابلسي في احتفال الجمعية بمناسبة ذكرى المولد النبوي في بيروت»، **السفير**، ١٢/٩/١٩٩٢.

(٢) «من كلمة الشيخ نزار الحلبي في حفل لتكريم الجيش اللبناني»، **النهار**، ٥/٨/١٩٩٢.

(٣) عبد الرحمن دمشقية، **الحبشي شذوذه ـ أخطاؤه**، د. ن، ص ٣٦.

(٤) مقابلة مع عدنان طرابلسي، مجلة **الشاهد** ومجلة **الأفكار**، العدد ٥٣١، السنة العاشرة ٢٨/٩/١٩٩٢. أيضاً: الشيخ أسامة السيد يشير إلى أن الرسول أبرم صلحاً مع كفار قريش عرف بصلح الحديبية لتبرير الصلح مع اليهود. انظر: **السفير**، ١٣/١٢/١٩٩٤. انظر أيضاً: «لقاء مع حسام الدين قراقيرة»، **السفير**، ١٩/١٠/١٩٩٢.

الذين يصلون صلاة الغائب على عبد الناصر قائلاً هذا كافر لا تصلوا عليه»[١].

وقد طاول هجومهم جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، فأخذوا على علي بلحاج في خطبته الأخيرة قبل اعتقاله «دعوته المشهورة لتخزين السلاح استعداداً لما أسماه بالمواجهة»[٢]. كذلك طاولت هجماتهم الشيخ والمفكر الإسلامي راشد الغنوشي مؤسس حركة النهضة الإسلامية التونسية التي يقول عنها الأحباش إنها ملأت مكتباتها بكافة الكتب الدينية التي تؤكد تبنيها لأفكار جاهلية المجتمع وتكفير الحكام وجواز استعمال القوة لإقامة الدولة الإسلامية وتخزينهم للسلاح لاغتيال رئيس الجمهورية ورجال الحكومة. ويستطرد الأحباش في خطابهم هذا للدلالة على مخاطر التطرف فيعودون إلى جذوره التاريخية التي يرونها ابتدأت مع الخوارج مروراً بابن تيمية وانتهاء بحزب الإخوان المسلمين وإفرازاته الفكرية والسياسية[٣].

وإذا كان الأحباش حريصين على سلوك الموادعة والمسالمة خارج حدود الطائفة السنية، إلا فيما يتعلق بالخطوط الحمر السورية كما في تظاهرة السواطير الشهيرة، فإنهم على العكس من ذلك حريصون على سلوك صراعي وتدافعي داخل حدود الطائفة، وهو سلوك لم يستثنِ دار الفتوى، المرجعية الرسمية للمسلمين السنّة في لبنان، وبطبيعة الحال شمل مختلف التنظيمات والحركات الإسلامية العاملة على الساحة.

فعلاقة الأحباش مع الجماعة الإسلامية علاقة صراعية يسودها التكفير المتبادل، باعتبارهم امتداداً للإخوان المسلمين تلاميذ سيد قطب "الكافر". ويمكن تلخيص موقف الأحباش من الجماعة بالنقاط التالية:

- إنهم يكفرون المجتمعات والحكام والعلماء بتبنيهم لمقولات سيد قطب في كتابيه **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن**، ولكونهم بذلك امتداداً للإخوان المسلمين ومن أتباع الخوارج الذين هم أول من قالوا بتكفير «من لم يحكم بما أنزل الله». لذلك كفّر الخوارج علياً واغتالوه وعلى هذه الفكرة قام "خوارج" القرن العشرين تلاميذ أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

- يأخذون على فتحي يكن امتداحه لمحمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي، واعتبار «أن دعوته قامت على التوحيد وإصلاح عقائد الناس متناسياً ما ارتكبته الوهابية من مجازر دموية في الجزيرة العربية لبسط نفوذها، فحاربوا الدولة العثمانية واستباحوا الأعراض والدماء في مكة والمدينة والطائف».

---

(١) عدنان طرابلسي، **الأحباش والتطرف الأصولي**، م. س، ص ٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٩.

- تأييد الجماعة لحركات التطرف والعنف في العالم الإسلامي، وتعاطفها مع قتلة الشيخ نزار الحلبي، واتهامها بمحاولة اغتيال بعض مسؤولي الجمعية ومن بينهم الشيخ سمير القاضي، والتي سبقها الاعتداء على الجيش اللبناني في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢ مما أدى إلى مقتل اثنين من عناصر الجيش وجرح أربعة، وذلك في محاولة لإثارة الفتنة ومنع الشيخ من إلقاء الدروس والمحاضرات في المنطقة.

- تؤكد الجمعية أن الجماعة تنهج العنف، وتشير مؤكدة ذلك إلى حادثة البلمند عام ١٩٩٣، حيث انفجرت عبوة متفجرة قرب القلمون بجانب مدينة طرابلس، على الجسر المؤدي إلى دير البلمند حيث كان يعقد مؤتمر للحوار بين الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية، وألقي القبض يومها على المتهمين الذين ينتمي بعضهم إلى الجماعة، رغم إنكار فتحي يكن حينها، إلا أن المصادر الأمنية أشارت إلى اعتراف المتهمين[١].

ويلاحق الأحباش فتاوى فيصل مولوي الأمين العام والشخصية الإسلامية البارزة في الجماعة، وتقوم الجمعية بالرد عليها وتفنيدها واحدة تلو الأخرى كقوله إن اقتناء التلفزيون حرام أو اعتباره الإقامة في بلاد الكفر لا تجوز، مع أنه يقتني وكذلك أتباعه أجهزة التلفزيون ويقيمون في الخارج، بل إن لهم فروعاً ومكاتب. ويأخذون عليه قضايا فقهية عديدة كقوله إن الحرام لا ينتقل إلى ذمتين، مما يعني بنظرهم أنه حلل أخذ مال الحرام ممن يعلم بذلك[٢]، وقوله بعدم جواز دعوة امرأة غير مسلمة إلى الإسلام من خلال التكلم معها[٣]، باعتبار تبليغ النساء مدخلاً من مداخل الشيطان، واتهموه بالكذب على رسول الله، وزعمه أن الذي يسبّ الله عند غضبه لا يعتبر كافراً بل مسلم مؤمن[٤]، طبعاً لا يقتصر الأمر على فتاوى الفقه بل يشمل تبنيه لمقولات سيد قطب وهو ما يأخذونه عليه وعلى فتحي يكن بشدة[٥].

من جهتهم "الجماعة الإسلامية" لا يقصرون في هجومهم على الأحباش ويأخذون عليهم جملة مواضيع يلخص أهمها بالتالي:

- إنهم يتبعون منهجية مخالفة لأهل السُنّة والجماعة.

- إنهم يشغلون الناس بقضايا التأويل وعلم الكلام.

---

(١) الشيخ أسامة السيد في رده على فتحي يكن، انظر: **الديار**، ١٣/١١/١٩٩٨.

(٢) مجلة **الشهاب**، العدد ١، السنة الرابعة، والعدد ١٣ عام ١٩٧٣.

(٣) مجلة **الشهاب**، العدد ٩، ١٩٧٣، السنة الرابعة.

(٤) مجلة **الشهاب**، العدد ١٥، ١٩٧٣، السنة الرابعة.

(٥) **الديار**، ١٤/١١/١٩٩٨.

ـ إنهم يتبنون التكفير في قضايا خلافية تجاه المسلمين ويتقربون بالمداهنة تجاه غير المسلمين.

ـ إنهم لا يتصدون لأعداء الإسلام بقدر ما يتصدون للعاملين بالساحة الإسلامية من علماء وشخصيات وهيئات.

ـ إنهم يغلبون العقل على النقل ويقولون بالتأويل، ويسقطون من حساباتهم كون الإسلام نظام حكم ومنهج حياة، ويدعون من يطالب بتطبيق شرع الله متطرفاً ومكفراً للأنظمة والحكام.

ـ إنهم يقومون بتحريض الأنظمة والحكام والأجهزة الأمنية على الحركات الإسلامية.

ـ إنهم لا يلتزمون بأي مشروع سياسي أو برنامج اقتصادي أو إصلاحي أو تربوي، وتغيب المواقف الواضحة لديهم في السياسات المتعلقة بالسلم الأهلي والطائفية السياسية وقانون الانتخابات وغيرها، مثل المشروع الصهيوني والتطبيع، والمؤامرات الدولية على الشعوب الإسلامية في فلسطين والبوسنة والشيشان[1].

ونتيجة العلاقات المتمادية بالسوء بين الطرفين أثمرت الجهود بعد طول صراعات وتحديات ومناظرات عن اجتماع بين فتحي يكن وعبد اللّه الحبشي الهرري في لقاء اعتبر تاريخياً وذلك في ١٤/٩/٢٠٠٤ بعد ما يقرب من نصف قرن من الاختلاف[2]. وهو لقاء اعتبر مفاجئاً وجاء تحت عنوان: «نتعاون في ما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه». وصدر عنه بداية كلام عام من الطرفين شدد على وحدة الصف ونبذ الفرقة والعودة إلى أصول الإسلام. وصدر عن كل من الطرفين بيانات مختلفة تضمنت الإشارة إلى ما يراه في أولوياته. فالمشاريع في بيانهم قالوا إنه تم التداول في خطورة الأفكار الهدامة التي تطرح على أنها تمثل الدين والشريعة والتي طالما حذر منها شيخهم الهرري، وخاصة ما طرحه سيد قطب الذي شذّ عن «علماء الإسلام وخالف عقيدة مؤسس الحركة التي انتمى إليها، فكفّر عامة المسلمين وعلماءهم واستباح دماءهم وأموالهم، فانتشرت هذه الأفكار واتخذتها جماعات أساساً ومنهجاً حتى راح بعضها يكفر البعض الآخر..».

إلا أن ما حصل كان له ردود فعل كبيرة انتقدت هذا الاجتماع، وطالت

(١) انظر تفصيلاً حول هذه المسائل، «حوارات ساخنة مع فتحي يكن» في جريدة **الديار**، ١٦/١٠/١٩٩٨.

(٢) **السفير**، ١٦/٩/٢٠٠٤، العدد ٩٨٩٨.

الانتقادات فتحي يكن الذي عاد بعد أسبوع من اللقاء إلى القول إن فكر الشيخ عبد اللّه الهرري وجمعية المشاريع «مخالف لما أجمع عليه السلف الصالح وعدول هذه الأمة وفقهاؤها» مدافعاً عن سيد قطب وناعتاً إياه بالشهيد، وناقداً الحملة عليه وعلى الشيخ فيصل مولوي الذي يتبنى فكره[1].

وبالفعل كان استمرار حملة الأحباش، بل تأكيدهم بعد الاجتماع على تكفير من يقول بكلام سيد قطب ولا يتراجع عنه كفيصل مولوي، محرجاً لفتحي يكن الذي حسب مصادر الجمعية «لم يتكلم بكلمة واحدة تعارض ما قاله الشيخ الهرري في الاجتماع»[2]، الأمر الذي دفعه إلى التأكيد أنه لم يقدم تنازلات أو تراجعات فكرية أو عقائدية مما أعاد التوتر بين الفريقين إلى نقطة الصفر. فأصدرت جمعية المشاريع بياناً مستفيضاً بعنوان: «هذا بيان للحقيقة» شرحت فيه ما جرى في الاجتماع، وطرحت النقاط والمسائل المختلف عليها مع تبيان الأدلة التي يكررونها دائماً في مواجهة الجماعة الإسلامية المتهمة من قبلهم "بتكفير الأمة" والادعاء بشيوع الجاهلية المعاصرة التي هي أشد من الجاهلية القديمة، عملاً بمقولات سيد قطب والمودودي. يختم البيان الذي وزع بكثافة في مختلف المناطق اللبنانية إلى دعوة يكن إلى مناظرة علنية «أمام الناس في الوقت الذي تريد، وقد ادعيت في الماضي أنك دعوت إلى عقد مناظرات علمية معنا، فها ميدان المناظرة مفتوح أي يوم تريد حتى نثبت الحجة في تكفير من ذكرت أننا كفَّرناهم والذين شرب أكثرهم من عَكِر سيد قطب..»[3].

أما حزب التحرير الإسلامي فهو بنظر الأحباش متهم بالتطرف وبالغلو، والعلاقة السيئة بينهما قديمة العهد وتعود إلى الفترة التي أقام بها الشيخ في دمشق حيث اصطدم معهم وتبادل وإياهم التكفير والتفسيق، ولا يزال الطرفان يتبادلان ويتراشقان بهذا في كل مكان تواجدا فيه في العالم الإسلامي أو في الخارج. وقد أصدر الشيخ الحبشي كتاباً في الرد على حزب التحرير أسماه **الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية** تناول فيه طروحات وفتاوى الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، يخلص فيه إلى اعتباره "كافراً" هو وأتباعه.

ويسجل الأحباش تسعة مآخذ على حزب التحرير يسمونها ضلالات وأباطيل، وهي بشكل مختصر:

(١) جريدة **الأمان**، الناطقة باسم الجماعة الإسلامية، ٢٥/٩/٢٠٠٤.

(٢) بيان صادر عن جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية بعنوان: «هذا بيان للحقيقة»، تم توزيعه بكثافة على العموم. ونشر على موقع الإنترنت الخاص بالجمعية: www.aicp.org

(٣) انظر موقع الجمعية على الإنترنت: www.aicp.org

- إن الحزب ومؤسسه يقول بالاختيار وإن أفعال الإنسان لا تدخل القضاء[1]، وهذا ما يعتبره الحبشي مخالفاً للقرآن وصريح العقل.
- اعتبار النبهاني أن عصمة الأنبياء والرسل إنما تكون بعد أن يصبحوا أنبياء ورسلاً بالوحي وليس قبل ذلك، وهو ما يثبت الشيخ الحبشي فساده[2].
- إن القول بوجوب عزل الخليفة من قبل مجلس الشورى بسبب أو بدون سبب أمر باطل وإنه لا يجوز الخروج على الخليفة إلا من أجل الكفر وفيه[3].
- يرفض الحبشي قول الحزب إن من مات من غير بيعة لخليفة مات ميتة جاهلية، فهذا عنده تحريف للكلم عن موضعه. فالمعنى هو «من تمرد على الخليفة واستمر على ذلك إلى الممات»[4].
- رفض الحبشي لقول النبهاني إنه لا يحرم المشي بقصد الزنى أو الفجور وإنما المعصية في التطبيق[5]. بالإضافة إلى فتاوى أخرى تفصيلية اعتبرت من قبيل الباطل والضلال مثل قول النبهاني بجواز تقبيل الرجل للمرأة الأجنبية[6] أو القول بأن الاجتهاد ممكن لجميع الناس[7] أو قوله إن المجتمعات اليوم هي مجتمعات كفر أو إنكاره لعذاب القبر[8].

أما علاقة الأحباش بالتيار السلفي والوهابي وبمختلف مؤسساته واتجاهاته فهي سيئة إلى أبعد الحدود، بل هي علاقة صراعية يسودها التكفير المتبادل المستند إلى تناقض عقائدي له علاقة بفهم العقيدة بحد ذاتها.

السلفية كمنهج سابقة على الوهابية، لذلك يركز الأحباش حملتهم على الفقيه الإمام تقي الدين بن تيمية[9] (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م). فهم يخوضون في تفاصيل مؤلفاته

(١) الشيخ عبد الله الحبشي، **الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية**، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٢٠٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢١٥.
(٦) المرجع نفسه، ص ٢١٦.
(٧) المرجع نفسه، ص ٢١٧.
(٨) المرجع نفسه، ص ٢١٨.
(٩) كتب الكثير عن حياة الفقيه ابن تيمية، وسيرته كما وصلتنا عن طريق كتابات بعض أتباعه، وكما أعيد كتابتها من طرف محبيه، تقترب من رسم صورة مثالية لشخصية عالمة وشجاعة تحملت السجن والنفي والاضطهاد والنفسي وتقييد الحرية في سبيل ما تعتقد لنصرة الإسلام، وقد أصبحت هذه =

ويخلصون إلى تكفيره[1]، ويخصّصون لذلك جهداً فكرياً كبيراً، بل يخوضون سجالات وصراعات مع كل من يحاول الدفاع عنه وخاصة مع التيار السلفي والأصولي عموماً الذي يتبنى ويستحضر بعض فتاوى ابن تيمية في صراعه مع ما يسميه "أنظمة الكفر".

واستتباعاً فإن حملتهم على الوهابية، التي هي مذهب محمد بن عبد الوهاب والمعتمد رسمياً في السعودية، أكثر شدة وقسوة. لا يخوض الإخوان المسلمون كثيراً في تفاصيل تتعلق بالوهابية، بل كانوا أيام حسن البنا يقفون على مسافة بعيدة من بعض فتاوى علمائها، لكنهم وبعد صدامهم مع عبد الناصر ولجوء العديد من قياداتهم أخذوا يتقربون من النظام بالقول إن الوهابية دعوة جاءت لتنقية العقيدة من الشوائب التي لحقت بها، وهي تستهدف تجديد الدين وتنقيته من الأباطيل والشعوذات، إلا أن الأحباش يعتبرون هذه الدعوة ضالة لأن أصحابها يكفّرون المسلمين لأسباب عديدة منها تكفيرهم للمسلمين من زوار قبر النبي للتبرك وأنهم يحرمون الاحتفال بالمولد النبوي أو الصلاة عليه بعد الأذان جهراً ويحرمون قراءة القرآن على الأموات كذلك يحرمون تقليد المذاهب الإسلامية وغيرها من المسائل العديدة[2].

وتحفل كتب الجمعية وموقعها على الإنترنت[3] بدراسات عقائدية وفقهية حول تفاصيل الخلاف الذي يقوم الأحباش بتدريسه لطلابهم وأنصارهم ونشره في صفوف المسلمين في حملة دعائية مكثفة ومتواصلة. ويبرز هذا السجال الفقهي كاشتباك كلامي يتبادل أطرافه التكفير، ويتحول أحياناً إلى اشتباك بالأيدي والعصي، هذا الصراع يتمثل بمتابعة كل ما يصدر عن فقهاء الوهابية وتفنيد مقولاتهم وفتاويهم، وأبرزهم من المعاصرين مفتي الديار السعودية الشيخ عبد العزيز بن باز الذي يأخذون عليه مسائل عديدة في الفتاوى والفقه، إلا أن أكثر ما روّج عنه من قبلهم قولهم إنه أفتى بإباحة

= الشخصية السلفية مثالاً معيارياً لأمراء الحركات الإسلامية المعاصرة التي راحت تعيد إنتاج الفتاوى الفقهية التي أدلى بها، بل أخذت بطباعة بعضها بدون تحقيق أو تعليق وخارج الزمان والمكان والظروف الناتجة عنها وعلاقتها بصاحب الفتوى.
(١) عدنان طرابلسي: **الأحباش والتطرف الأصولي**...، م. س، ص ٤٦، كذلك انظر موقع الأحباش على الإنترنت: www.aicp.org وفيه دراسات عديدة حول الموضوع.
(٢) انظر للمزيد حديث الشيخ أسامة السيد المسؤول في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية وأحد قيادات الأحباش في رده على فتحي يكن على صفحات جريدة **الديار** اللبنانية، في ١٤/١١/١٩٩٨.
(٣) انظر موقع الأحباش www.aicp.org. دراسة بعنوان «فتنة الوهابية» للفقيه زين بن أحمد دحلان المكي (م ١٣٠٤هـ).

الصلح مع إسرائيل[1] نشرته العديد من الصحف. ويتابعون تفنيد مقولات الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي هو أيضاً من مشاهير الوهابية، وخاصة فتواه الشهيرة التي دعا فيها إلى الهجرة من فلسطين والخروج منها بحجة عدم جواز العيش تحت نظام الكفر، واعتباره لشهداء الانتفاضة أنهم منتحرون. وفتواه الشهيرة تقول: «إن على الفلسطينيين أن يغادروا ويخرجوا إلى بلاد أخرى.. وإن كل من بقي في فلسطين كافر»، وهي فتوى أثارت ردود فعل كبيرة، استفاد منها الأحباش بشكل فعال لمحاربة الوهابية[2]. وقد وزع كتيب من ٧٣ صفحة بكثافة في مختلف المناطق الإسلامية بعنوان: **دراسة مقارنة بين عقيدة الوهابية وعقيدة اليهود**. وطبعاً لم يذكر عليه الجهة التي طبعته أو اسم المؤلف، لكن قراءة الكتاب تبين أنه جزء من العدّة الفقهية اللازمة للاشتباك مع الوهابية، وقد تسبب توزيع هذا الكتاب بتوتر شديد بين الطرفين رغم أن الأحباش ما أعلنوا مسؤوليتهم عن توزيعه.

أما موقفهم من بقية الحركات والتنظيمات الإسلامية فيأتي في سياق "الصراع" الذي يبدو منهجية ثابتة يتبعها الأحباش تجاه الجميع، حيث لا صديق أو حليف لهم بين الحركات الإسلامية السنيّة[3]. أما كبرى هذه الحركات، الإخوان المسلمين، فهم الخصم الأساسي، وما صراعهم مع الجماعة الإسلامية في لبنان إلا باعتبارها الفرع اللبناني للإخوان. إلا أنهم يميّزون بين حسن البنا مؤسس الإخوان وبين أتباعه بالقول: «نحن لا نكفّر حسن البنا فقد كان رحمه الله صوفياً يتبرك بالصالحين ويزور قبورهم بينما حزب الإخوان اليوم يشنّون الغارات على الصوفية، إرضاء لإخوانهم الوهابيين، كذلك كان البنا أشعرياً يقبل بالتأويل كما اتضح من كتابه **العقائد الإسلامية** بينما حزب الإخوان اليوم، إضافة إلى الجماعة الإسلامية يهاجمون التأويل، بل إن بعض الوهابيين كفّر بعض الإخوان لاعتمادهم التأويل، كما هي حالة سيد قطب الذي عمد إلى تأويل (الاستواء) بالسيطرة». في الخلاصة فإن مآخذهم على الإخوان كثيرة، «فهم يتغطون بعباءة الإسلام في سبيل الوصول إلى أغراضهم.. إنهم أغرقوا الأمة في بحار الدم بأفكارهم الملوثة والمستوردة، أمثال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وحسن الترابي

(١) انظر جريدة **السفير**، ٢٣/١٢/١٩٩٤؛ و**الديار**، ٢٢/١٢/١٩٩٤، رقم (٢٢٧٦)؛ و**نداء الوطن**، العدد (٦٤٤)؛ و**التليغراف** العربية الأسترالية، العدد (٢٧٥٤).

(٢) انظر الفتوى في كتاب **فتاوى الألباني**، جمع عكاشة عبد المنان، طبع مكتبة التراث، ص ١٨. ويشير الأحباش إلى شرائط تسجيل بصوته منها ما هو مسجل في بيته بتاريخ ٢٢/٤/١٩٩٣. طبعاً بالإضافة إلى أن الصحف العربية واللبنانية تحدثت كثيراً عن هذه الفتوى بتاريخ ١/٩/١٩٩٣.

(٣) فالشيخ سعيد شعبان رئيس حركة التوحيد الإسلامية على سبيل المثال يداه ملطخة بالدم باسم الإسلام والدين حسب قولهم. انظر: جريدة **البعث**، عدنان طرابلسي، ٥/٩/١٩٩٤.

وعمر عبد الرحمن وفيصل مولوي، فهؤلاء مرفوضون لدينا كماً وكيفاً، شكلاً ومضموناً، قلباً وقالباً»[1]. وهذه المآخذ هي نفسها التي يسجلونها على الجماعة الإسلامية، بدءاً بفكرة "الحاكمية الإلهية" التي تبناها سيد قطب "نقلاً عن الخوارج" وانتهاء بمقولة جاهلية العالم المعاصر واعتبار المجتمعات بأجمعها يعمّها الكفر، واستحلالهم لدماء الحكام واستخدامهم للعنف.

وفي الحقيقة لا ينجو أحد من العاملين في الحقل الإسلامي من نقد الأحباش، فحتى أتباع الشيخة سحر حلبي المعروفين في لبنان بـ "السحريات" وفي سوريا بالآنسات وفي الأردن بالطبعيات، وهن جميعاً يتبعن الشيخة منيرة قبيسي في دمشق، فهؤلاء أيضاً يشنّع عليهن الأحباش ويتهمونهن باتباع عقيدة الحلول والوحدة المطلقة وبأنهن يتبعن كتاب اسمه "مزامير داوود"[2]. كذلك لديهم رسالة تحذر من الداعية المصري عمر خالد بأنه ينشر كفريات وأضاليل وأنه يستهزء بالله وبنبيه وشريعته ويتتبعون خطواته للتشنيع عليه[3].

٦ ـ الأحباش ما بعد الانسحاب السوري وجريمة اغتيال الحريري

على امتداد عقدين ونصف من الزمن بقي لافتاً ذلك الارتباط الوثيق بين الأحباش والجهاز الأمني السوري اللبناني المشترك الذي حكم لبنان ما بعد الطائف، وكان لافتاً الدعم الكبير والخدمات والتغطيات التي قدمها لهم. في المقابل ليس بعيداً عن الذاكرة اللبنانية في ذلك الحين الاحتفالات الضخمة والمكلفة والمحاطة بتمثيل رسمي وتغطية إعلامية مضخمة، وخاصة في المناسبات كتجديد البيعة للرئيس الأسد وعيد الجيشين السوري واللبناني كل عام، وما يطلق فيها من مواقف وشعارات تؤكد العلاقة وتدعو إلى ديمومتها وبقائها. استفاد الأحباش من هذه الرعاية المتميزة فتضخم نفوذهم وتوسعت سيطرتهم وامتدت إلى المساجد التي هيمنوا على بعضها خلافاً لرأي دار الفتوى والأوقاف، وقد تم ذلك في بعض الأحيان بالقوة والعنف حيث شهدت بعض المساجد عراكاً ومشاجرات استخدمت فيها العصي والسكاكين كما حصل في مسجد الجامعة العربية (الحوري) في العام ١٩٩٤ ومسجد المصيطبة وغيرها.

استمرت هذه الرعاية الأمنية لمسيرة الأحباش لسنوات، إلا أن الصورة الأعمق

(١) مقابلة مع نزار الحلبي، مجلة **المجلة**، العدد ٦٧٩، ص ٢٣ (١٠/١٢/٩٣).

(٢) موقع الأحباش على الإنترنت (www.alhabashi.info/islam).

(٣) الموقع نفسه.

أثراً والتي بقيت على بشاعتها حاضرة في ذهن اللبنانيين تمثلت في مشهد "تظاهرة السواطير" في ١١/٤/٢٠٠١ يوم احتشد أتباع الجمعية أمام مساجد ومراكز الجمعية في برج أبي حيدر والبسطا الفوقا والبربير والكولا في مشهد جلب الاستهجان، وهم يحملون الخناجر والسكاكين الكبيرة والسواطير بحراسة أمنية رسمية يعترضون على الاعتصامات والمسيرات الطلابية المنادية بالحرية والسيادة والاستقلال ويتوعدون "أبناء الوطن" بسوء العقاب الذي تشي به السواطير المرفوعة في وجه كل من يسعى للعودة إلى الارتباط بـ "المخطط الصهيوني" كما صرح يومها نائب رئيس الجمعية النائب السابق عدنان طرابلسي. حدث ذلك في ظل حملة مضادة من قبل الأجهزة الأمنية لترهيب المعارضة المتنامية وفي سياق تشكيل تجمعات مصطنعة "كخلية حمد" واللقاء التشاوري لمواجهة لقاء البريستول الذي كان يتصدر المعارضة.

وحين قررت الأجهزة الأمنية السورية واللبنانية التمديد لرئيس الجمهورية اللبنانية إميل لحود وتعديل الدستور من أجل ذلك التمديد، وفي ظل معارضة وطنية متنامية لهذا التمديد، رحّب الأحباش بذلك ورفعوا اليافطات وأقاموا الاحتفالات وتقبلوا التهاني بعدما فرض الأمر قهراً وخلافاً لرغبة الغالبية من القيادات اللبنانية وفي مقدمتهم الرئيس رفيق الحريري. ومع صدور القرار ١٥٥٩ والذي تبعه في ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ الاغتيال المريع الذي تعرض له الرئيس رفيق الحريري وما تبعه من تداعيات أدت إلى انسحاب الجيش السوري من لبنان في نيسان/أبريل من نفس العام إثر انتفاضة الاستقلال في ١٤ آذار/مارس، تم تشكيل لجنة التحقيق الدولية. وجرت الانتخابات النيابية لأول مرة خارج إطار الوصاية السورية، وهي انتخابات أظهرت تراجع حضور الأحباش على الصعيد الشعبي وفشل مرشحيهم في كل المناطق، وهو تراجع انسحب على نشاطهم الذي تحول إلى انكفاء وانكماش وتخلي عن الظهور والاحتفال بالمناسبات التي اعتادوا على الاحتفال بها.

إلا أن المفاجأة كانت في تقرير لجنة التحقيق الدولية الصادر بتاريخ ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥ والذي أشار بوضوح إلى تورط بعض الأسماء القيادية في جمعية المشاريع والاشتباه بدور مباشر لهم في جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري واستدعاء لجنة التحقيق لهم وتوقيف بعضهم بجرم المس بهيبة الدولة والتخطيط لتهديد السلم الأهلي على خلفية ترسانة الأسلحة التي ضبطت في بيروت وبشامون في ٢٩ تموز/ يوليو والمتهم فيها أحمد عبد العال شقيق محمود عبد العال وهو من العناصر القيادية في الأحباش وشريكهما ماجد حمدان (شقيق قائد لواء الحرس الجمهوري السابق العميد مصطفى حمدان الموقوف كمشتبه به رئيسي في جريمة الاغتيال). وشرح تقرير لجنة التحقيق الدولية الدور المشبوه لأحمد عبد العال وسلسلة الاتصالات الهاتفية مع مختلف

الأجهزة الأمنية السورية واللبنانية، ومنها اتصال جرى مع القصر الجمهوري قبل الانفجار بدقائق معدودة، والاتصالات جميعها كانت مكثفة وملفتة قبل وبعد الانفجار، عدا عن الدور في شراء وتأمين بطاقات هاتفية استخدمت في المراقبة والمتابعة.

وقد أعلنت جمعية المشاريع إثر صدور التقرير نفيها لهذه الاتهامات واعتبرت ذلك "حملة خبيثة" للزج باسمها في القضية، مؤكدة على لسان ناطق باسمها «نحن كالثوب الأبيض وأقوى من الافتراءات والأباطيل». وأفادت في سلسلة بيانات ومؤتمرات صحفية عقدت في حينها أن الاتصالات التي قام بها الموقوف أحمد عبد العال مع مختلف الأجهزة الأمنية كانت بغرض تقديم المساعدة لكشف حقيقة من قتل الرئيس رفيق الحريري. ولفتت إلى أن الجمعية «مرتاحة حتى ولو كان هناك ألف اتصال هاتفي»، ونفت أن يكون أحمد عبد العال مسؤولاً عن العلاقات العسكرية والاستخباراتية في الجمعية أو أن يكون للجمعية مثل هذا الجهاز لأنها «جمعية إسلامية خيرية تربوية اجتماعية إنسانية تربي الأجيال وترعى الفقراء والأيتام على امتداد الوطن»[1].

وبغض النظر عن تفاصيل كشفها التقرير حول دور الأحباش في الجريمة، أو عن التفاصيل التي سيتم كشفها في مسار التحقيق مستقبلاً، سواء لجهة الإدانة أو التبرئة فإن الجمعية قد تضررت بشكل بالغ جراء ما وجه إليها أو إلى أعضاء منها. فهي بدون هذه الاتهامات التي وجهت إليها وبعد الانسحاب السوري من لبنان فقدت الدعم والنفوذ وبدأ دورها بالانكماش والتراجع، فكيف سيكون حالها بعد تحولها إلى جمعية "مشتبه بها" بنظر كثير من المواطنين؟ مما لا شك فيه أن أياماً عصيبة تنتظر الجمعية، ليس على صعيد التحقيقات فقط، بل أيضاً على الصعيد السياسي والذي يتوقع البعض أنه سينعكس عليها تنظيمياً ومؤسساتياً.

خاتمة

إن جمعية المشاريع (الأحباش) نموذج خاص بين التنظيمات الإسلامية، فهي أكثر من جمعية خيرية أو تربوية أو دعوية وأقل من حزب سياسي، هي إطار تنظيمي نما في ظروف كان فيها شيء من الفراغ في الشارع الإسلامي السني، ونموه لم يكن بفعل المعطيات الذاتية بقدر ما كان نتيجة الرعاية المميزة والدعم والنفوذ الذي حظيت به، ومع ذلك بقيت الجمعية، رغم خوضها غمار الانتخابات النيابية والبلدية طيلة الدورات

(١) جريدة **المستقبل**، ٢٧/١٠/٢٠٠٥.

التي جرت فيها منذ اتفاق الطائف، بلا مشروع سياسي أو فكري واضح المعالم. ربما تكون نجحت بشكل ملفت في بناء عشرات المؤسسات التربوية والاجتماعية، لكنها لم تستطع بناء كادر سياسي وفكري يحمل رؤية مستقبلية ما، بل بقيت في غالب الأحيان صدى سياسياً لنظام الوصاية السورية في لبنان، ومنبراً مفتوحاً في مواجهة "الآخر" الإسلامي السني في لبنان، تنتج وتعيد إنتاج خطابات فقهية خلافية تميزها عن بقية الجماعات الإسلامية العاملة في لبنان والعالم الإسلامي. لقد بقي همّ "التميّز" يحرك الجمعية وبقيت إشكالية "الاختلاف" تهيمن عليها فضلاً عن ادعاء "الفرادة" وامتلاك العقيدة الصحيحة.

ربما كان حديث الأحباش عن "الاعتدال" الذي يمثلونه و"الوسطية" التي يلتزمونها، محاولة جدية للخروج من ذلك المأزق وبلورة خطاب فكري وسياسي جديد. وهم فعلاً سعوا حثيثاً إلى ذلك ورفعوا الكثير من الشعارات حوله. إلا أن ممارسة الاعتدال والسلوك الوسطي يحتاج إلى مبادرات عملانية وليس فقط مبادرات كلامية. الأمر يحتاج إلى ثقافة في الاعتدال والوسطية ترافق الشعار والخطاب وتحوله إلى سلوك يومي يعيد النظر والمراجعة بغالبية المنظومة الخلافية التي تم إنتاجها وتربى عليها الجيل الأول من تلاميذ الشيخ ومريديه.

فالاعتدال ليس شعاراً، بقدر ما هو "ثقافة" تنفي ما هو خلافي أو تستوعبه بهدف إنتاج ما هو توحيدي، "ثقافة" تبتعد عمّا يفرق، وتبحث أو تبدع كل ما يجمع ويوحّد. وما لم ينطلق الأحباش من هذه النقطة، معيدين النظر نقداً ومراجعة وتصحيحاً، خاصة بعدما آلت بهم تطورات ما بعد اغتيال الرئيس الحريري إلى مواقع "المشتبه بهم"، فإنه لا يمكن تصور أي دور لهم بين القوى الإسلامية الفاعلة في لبنان.

الفصل الرابع

حزب الله في لبنان

إشكاليات النشأة والمنهج

---

١ ـ الشيعة وجمهورية الاستقلال
٢ ـ ولادة حزب الله وانطلاق المقاومة الإسلامية
٣ ـ مرجعية الإسلام وولاية الفقيه
٤ ـ البناء التنظيمي وآليات التعبئة
٥ ـ أولوية المقاومة
٦ ـ بين المقاومة والسياسة والبرلمان
٧ ـ العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات

* * *

لم يكن دور الشيعة في لبنان يمثل هذه الأهمية التي يحتلها اليوم، ولم يكن بالتالي يستقطب ذلك الكم من الدراسات والاهتمام الإعلامي والسياسي، ليس على الصعيد المحلي والإقليمي فقط، بل أيضاً على الصعيد الدولي، وهو اهتمام أخذ بالازدياد والتوسع خلال الحرب الأهلية في لبنان وما نتج عنها من تضخم لدور الميليشيات من جهة، ولاحتلال الجنوب اللبناني من قبل جيش الاحتلال الصهيوني من جهة ثانية، الأمر الذي أدى إلى بروز دور كبير ومؤثر لحركة أمل في العديد من المحطات العسكرية للحرب اللبنانية وإلى انبثاق المقاومة الإسلامية التي قادها حزب الله لتحرير الجنوب.

١ ـ الشيعة وجمهورية الاستقلال

ولا يعني هذا أن دور الشيعة في لبنان قبل ذلك كان هامشياً، بقدر ما يعني التمثيل العددي للشيعة أو الحصّة الشيعية في النظام اللبناني كانت دوماً دون وزنهم

الديموغرافي الحقيقي. فالنخبة السياسية والاجتماعية الشيعية وجدت نفسها دوماً في نظام من المحاصصة الطائفية يحرمها من استلام حقائب سياسية هامة في الحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال، وهذا الحرمان كان يعكس نفسه على مستوى الخدمات والمرافق العامة في المناطق الشيعية التي صنفت بأنها الأكثر فقراً وحرماناً.

هذا الواقع "اللبناني" الذي كرس منذ الاستقلال التفاوت بين الطوائف والمناطق أوجد مناخاً ساعد على إضفاء "المشروعية" الواقعية على الطرح الطائفي عموماً. وهو أمر يأخذ مداه الخطر والمؤذي حين تتقاطع إشكالية "الحرمان" من الحقوق مع "القهر" الذي تفرضه تركيبة طائفية تهيمن على النظام وتحتكر المناصب الرئيسية وتسيطر على أهم المرافق العامة وتستفيد من الحصة الكبرى للخدمات الرسمية كما كان يحدث عندما حكم لبنان وفق الصيغة المارونية السياسية التي فاقمت عند الشيعة الشعور بالحرمان والقهر.

في هذا المناخ جاء الإمام موسى الصدر إلى لبنان عام ١٩٥٩ بتشجيع من أستاذه ومرشده السيد محسن الحكيم. ومجيئه إلى لبنان لم يكن كمجرد زعيم ديني تقتصر مهماته على الفتوى والوعظ، بل كان يتطلع إلى دور فاعل يتجاوز إطار الدور الديني التقليدي المعروف، وهذا ما جعله منذ البداية على صدام مع الزعامات التقليدية التي كان يخضع لها جبل عامل والتي رأت فيه منافساً فعلياً أخذ يستقطب جماهير الشيعة. وقد شرع الإمام الصدر فور عودته في إيجاد الأطر الوطنية والتنظيمية الجامعة لأبناء الطائفة الذين توزعوا وتفرقوا على الأحزاب العقائدية وقوى التقليد السياسي اللبناني فضلاً عن التنظيمات والفصائل الفلسطينية. بدأ الإمام نشاطه الاجتماعي الفاعل ذا الطابع المؤسساتي في جبل عامل جنوب لبنان، ثم توسع باتجاه البقاع، فضلاً عن تجمعات أحزمة البؤس حول بيروت التي راح يقطنها أعداد متزايدة من الشيعة، وراح يؤسس العديد من الجمعيات والمراكز الثقافية والدينية والخيرية وأهمها جمعية البر والإحسان ومعهد الدراسات الإسلامية ومؤسسة التعليم المهني وجمعية بيت الفتاة. وما لبث أن تخطى نفوذه الحضور السياسي التاريخي للزعامات التقليدية فضلاً عن الأحزاب الوطنية في هذه المناطق.

وحين أقرّ المجلس النيابي بمتابعة دؤوبة منه، القانون رقم ٦٧/٢٧ بتاريخ ١٩ شباط/فبراير ١٩٦٧ والقاضي بتنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في كيان قانوني مستقل عن المجلس الإسلامي الشرعي الأعلى الذي يضم السنة والشيعة، وبالتالي تشكيل "مجلس إسلامي شيعي أعلى" الذي ولد عملياً في ١٨ أيار/مايو ١٩٦٩، تولى الإمام الصدر رئاسته في ٢٣ أيار/مايو ١٩٦٩، على الرغم من الأصوات المعترضة من

جانب قيادات دينية وسياسية شيعية وسنية على تشكيل مؤسسة مذهبية تخوفاً من إضعاف الوحدة الإسلامية، الأمر الذي دعا الإمام الصدر وفور انتخابه رئيساً لأول مؤسسة مذهبية شيعية رسمية في لبنان، إلى رسم أهداف هذه المؤسسة مؤكداً أن هذا التنظيم «لن يفرق بين المسلمين» كما يظن البعض، بل هو يسهل مهمة التوحيد عن طريق الحوار والتفاهم بين الممثلين الحقيقيين. والواقع أن هذا التنظيم الجديد كان في محصلته نتيجة منطقية للاستنهاض الشيعي العام الذي نجح الإمام في إحداثه مستقطباً الغالبية الساحقة من جمهور الطائفة.

كان الإمام الصدر في خطابه السياسي والاجتماعي يتكلم من منطلق وطني وباسم كل الطوائف، لكن أنصاره وأتباعه كانوا من الطائفة الشيعية حصراً، وقد أظهر من خلال هذا العمل التعبوي للشيعة عمق الاعتراض على النهج الرسمي الذي أمعن في إفقار وتهميش وحرمان المناطق الطرفية والمحافظات عموماً التي لا تقتصر على السكان الشيعة فقط، وإن كان التكوين الريفي والتمركز الغالب للشيعة في الجنوب والبقاع قد أضفى على "حركة المحرومين" التي أطلقها الإمام الصدر عام ١٩٧٣ الهوية الطائفية والتكوين المذهبي.

لم تصبح حركة المحرومين حركة سياسية ذات ثقل مذهبي راجح إلا في سياق الحرب الأهلية اللبنانية وبروز تعابيرها المسلحة المختلفة. ويبدو أن الاتجاه نحو "العسكرة" في حركة المحرومين بدأ بشكل غير معلن كردة فعل على العدوان الصهيوني المتواصل على قرى وبلدات الجنوب الذي كانت تنتشر على أرضه فصائل المقاومة الفلسطينية. وهكذا وجد الجنوبي نفسه في خندق واحد مع الفلسطيني تجمعهما مشاعر الحرمان والمرارة والظلم وغارات الإسرائيليين. والواقع أن الانفجار الذي وقع في معسكر تدريبي لحركة المحرومين والذي ذهب ضحيته ٤٣ شاباً في منطقة البقاع، عجّل في الاعتراف بوجود ذراع عسكري للحركة أطلق عليه "أفواج المقاومة اللبنانية" التي اختصر اسمها رمزياً بـ "أمل". فتم في تموز/يوليو ١٩٧٥ الإعلان عن ولادة "أمل" كذراع عسكري لحركة المحرومين التي اعتبرها الإمام موسى الصدر مستقلة تنظيمياً عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى حيث تقوم العلاقة بينهما على التنسيق لا الاندماج.

لعبت حركة فتح دوراً رئيسياً في تسليح حركة أمل، لكن الإمام الصدر لم يتورط في الحرب الأهلية عند انفجارها، بل سعى إلى وقفها. وقد اعتصم في بدايتها في مسجد العاملية في قلب العاصمة وأضرب عن الطعام في محاولة لوضع حد للأحداث الدامية، لكن الحرب جرفت بتداعياتها رغبة الأطراف المحلية المتقاتلة. وحدث تباين واضح في الموقف ما بين الإمام الصدر والمقاومة الفلسطينية وحلفائها في الحركة

الوطنية، فقد أيد الإمام الوثيقة الدستورية التي كانت بمنزلة إعلان مبادئ لحل الأزمة اللبنانية على أسس جديدة من الحقوق الطائفية المتوازنة، ثم رحب الإمام بالتدخل العسكري العربي إثر قمة الرياض وتفويض قوات الردع العربية عام ١٩٧٦ في الوقت الذي عارضت ذلك قوى التحالف الفلسطيني واللبناني.

في أواخر شهر آب/أغسطس من العام ١٩٧٨ حدث الاختفاء الغامض للإمام الصدر أثناء قيامه بزيارة رسمية إلى ليبيا. تعددت الروايات حول هذا الموضوع الذي بقي لغزاً محيراً عند البعض، لكنه في الأوساط الشيعية أثار موجة غضب عارمة ضد العقيد معمر القذافي الذي جرى تحميله مسؤولية هذا الاختفاء. كان لاختفاء إمام الشيعة في لبنان في ظروف غامضة أثر عميق هزّ الوجدان الشيعي وحرّك الذاكرة الجماعية لما تحمله فكرة "الغيبة" للإمام المعصوم في العقيدة الشيعية من دلالات محورية تدعو في خلاصتها إلى الإيمان بعودته ليملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت ظلماً وجوراً. كان من نتائج اختفاء الإمام الصدر تفاقم الشعور بالاستهداف والمظلومية عند الشيعة، خاصة وأن الاعتداءات الإسرائيلية أخذت بالتزايد وتتوجت حينها بما سمي عملية الليطاني في آذار/مارس ١٩٧٨ التي ألحقت أضراراً بالغة بسكان الجنوب اللبناني وممتلكاتهم وبلداتهم وقراهم. وقد نتج عن هذه العملية تعميق للخلافات اللبنانية وتنفير للشيعة من الفلسطينيين المقيمين في الجنوب باعتبارهم مسؤولين عن استجلاب الاعتداءات الصهيونية بحكم وجودهم العسكري الكثيف وانطلاق عملياتهم المسلحة ضد العدو الصهيوني من بين قراهم وبلداتهم، والتي كانت تستجلب كلما حدثت عقاباً صهيونياً يصيب السكان المدنيين أكثر مما يصيب القواعد العسكرية. وقد استمرت الاعتداءات الصهيونية بوتيرة متصاعدة حتى حدث الاجتياح الصهيوني الأوسع للبنان عام ١٩٨٢ الذي وصل إلى العاصمة بيروت بهدف طرد منظمة التحرير الفلسطينية وتوقيع اتفاقية تطبيع مع حكومة لبنانية مطواعة.

ما بين الاجتياح الأول عام ١٩٧٨ والثاني عام ١٩٨٢ حدثان بارزان ساهما في خلق معطيات جديدة في الساحة الشيعية واللبنانية بل والإقليمية، تمثل الأول بتغييب الإمام الصدر والثاني في انتصار الثورة الإيرانية الإسلامية بقيادة الإمام الخميني، الأمر الذي فجر عاصفة من التأييد فضلاً عن ارتفاع المعنويات والتأثيرات العاطفية لدى الجمهور الشيعي في لبنان.

والواقع أنه بالإضافة إلى الإمام موسى الصدر لعبت شخصيات دينية أخرى دوراً محورياً في التمهيد للمناخ الجهادي المقاوم الذي تفجر أثناء الاجتياح الثاني. ومن هؤلاء كان الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي شغل منصب نائب رئيس المجلس

الإسلامي الشيعي الأعلى بعد تغييب الإمام الصدر وكان له مواقف هامة واجتهادات فكرية عميقة التأثير ودعا إلى تأسيس المقاومة المدنية الشاملة لمواجهة الاحتلال الصهيوني وكان شديد الوضوح في الدعوة إلى قتال إسرائيل لتحرير الأرض. كذلك برز السيد محمد حسين فضل اللّه الذي أصبح رمزاً من رموز العمل الإسلامي في لبنان وارتبط اسمه في البدايات بحزب الله ارتباطاً وثيقاً، بل إن البعض كان يصرّ على اعتباره المرشد الروحي للحزب. والواقع أن الكثيرين من كوادر الحزب في البدايات كانوا يعتبرونه «رمزاً يمثل قناعاتهم ويحمل الرؤية الإسلامية الواعية والحركية والمؤيدة لقائد الثورة الإسلامية في إيران الإمام الخميني، ما دفع جماعة منهم لمناقشته في إمكانية تصدر موقع مركزي في الحزب الوليد، لكن العلامة فضل اللّه أكد على رفضه الانخراط في العمل الحزبي التنظيمي وتمسكه بعمله كعالم يطل من موقعه على كل الساحات وهو يؤيد ويدعم توجهات الحزب التي تنسجم مع رؤيته»[١]. ومع ذلك وحيث إنه لم تكن قد برزت للحزب قيادات في بداية نشأته، فقد تعاطى الإعلام المحلي والأجنبي مع العلامة فضل اللّه على أنه الموجه والمرشد للحزب.

٢ ـ ولادة حزب الله وانطلاق المقاومة الإسلامية

في ظل هذا المناخ وعلى خلفية تلك الأحداث والتحولات الهائلة في لبنان والمنطقة كانت ولادة حزب الله خلال السنوات الأولى من عمره، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٥، ولادة أمنية وعسكرية، مدشناً بذلك مواجهته للاحتلال الصهيوني في منطقة خلدة جنوب بيروت. تشكلت نواته الأولى من مجموعات إسلامية تنتمي لأطر مختلفة كحركة أمل وحزب الدعوة فضلاً عن مجموعات علمائية ولجان إسلامية ومستقلين، اجتمعت لمواجهة الاحتلال الصهيوني الذي أصبح على أبواب بيروت. ووجد جميع الذين يتأثرون بفكر الثورة الإسلامية في إيران أن المرحلة تتطلب منهجاً جديداً وأساليب عمل مختلفة لتصعيد المواجهة مع العدو، فتداعى هؤلاء لتكوين إطار موحد وأنشأوا هيئة تأسيسية عرفت بلجنة التسعة ضمت ممثلين عن مختلف الشرائح الجديدة. كانت مهمة هذه اللجنة إيجاد القواعد الأولى للمنهج الذي سيعمل على أساسه التيار الإسلامي، فتوصلت إلى إيجاد الأسس لإنشاء حركة جديدة من جميع هذه الأطياف تحت اسم "حزب الله"[٢].

(١) الشيخ نعيم قاسم، **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢، ص ٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١.

كانت البداية سرية والعمل التنظيمي يجري تحت الأرض، والقيادة غير معلنة، وسميت في البداية بـ "مجلس الشورى" الذي انكب على تنظيم أعمال المقاومة الإسلامية والتنسيق بين مجموعاتها، وكان يتألف من ١٢ شخصاً غالبيتهم رجال دين. وقد تأخر الاعتماد الرسمي لاسم "حزب الله" حتى أيار/مايو ١٩٨٤ حيث أنشئ مكتب سياسي للحزب وتقرر إصدار صحيفة أسبوعية هي **العهد** كان حزب الله في البدايات يرفض اعتبار نفسه حزباً بالمعنى الشائع، بل كان يعتبر "الأمة" بكاملها إطاراً للحزب، إذ هو لا يعتمد على عضوية معينة لأنه يعتبر بابه مفتوحاً لكل الشيعة وحتى لغيرهم من المسلمين إذا ارتضوا العمل بمبادئ الحزب. لذلك أطلق حينها شعار "أمة حزب الله"، لكنه فيما بعد تخلى عن ذلك الشعار لاستحالة تجسيده في لبنان بعد أن تحول الحزب تدريجياً إلى حزب سياسي وعسكري ذي هيئة تنظيمية هرمية. وتعود إشكالية التوصيف عند حزب الله إلى رغبته في التماثل مع التوصيف القرآني لحزب الله ﴿ومن يتولَّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ [سورة المائدة: ٥٦]، والذي يتبين منه بنص الآية أنها شاملة لكل المؤمنين الذين يلتزمون بولاية الله ورسوله والمؤمنين، ولا يمكن لأحد أن يدعي احتكاره لهذه الصفة وحصرها في حزب واتجاه مهما علا شأنه وسمت أفكاره وكثر أنصاره، لأن الآخرين خارج الحزب سيظهرون كأنهم ليسوا حزب الله القرآني[١].

وجاءت "الرسالة المفتوحة" التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ بمثابة إعلان ـ مانيفستو ـ تمت صياغته بلهجة جهادية إسلامية تحدد الموقف من القوى الفاعلة محلياً وإقليمياً ودولياً، وترسم المنطلقات النظرية والتصورات العقائدية، التي تعرضت فيما بعد إلى تعديلات متلاحقة لا تمس جوهرها وإن كانت تخفف من غلواء ما ورد فيها في جوانب تتصل بالنموذج الإيراني والوضع اللبناني. تتألف الرسالة من ٢٦ صفحة من القطع الكبير وهي مهداة إلى شيخ الشهداء راغب حرب في ذكراه السنوية. تحدد الرسالة هوية حزب الله على الشكل التالي: «إننا أبناء أمة حزب الله نعتبر أنفسنا جزءاً من أمة الإسلام في العالم التي تواجه أعتى هجمة استكبارية من الغرب والشرق على السواء.. إننا أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طليعتها في إيران وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم.. نلتزم بأوامر قيادة واحدة، حكيمة عادلة، تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمام المسدّد آية اللّه العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله.. مفجّر ثورة المسلمين وباعث نهضتهم المجيدة. أما ثقافتنا فمنابعها الأساسية، القرآن

(١) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ٤٧٣.

الكريم والسنة المعصومة والأحكام والفتاوى الصادرة عن الفقيه مرجع التقليد عندنا..». وقد حددت الرسالة أهداف حزب الله في لبنان بأربعة أهداف هي:

١ ـ أن تخرج إسرائيل من لبنان كمقدمة لإزالتها من الوجود، وتحرير القدس من براثن الاحتلال.

٢ ـ أن تخرج أميركا وفرنسا وحلفاؤها من لبنان وينتهي أي نفوذ لأية دولة استعمارية في البلاد.

٣ ـ أن يرضخ الكتائبيون للحكم العادل ويُحاكموا جميعاً على الجرائم التي ارتكبوها بحق المسلمين والمسيحيين بتشجيع من أميركا وإسرائيل.

٤ ـ أن يتاح لجميع أبناء شعبنا أن يقرروا مصيرهم ويختاروا بكامل حريتهم شكل نظام الحكم الذي يريدونه، علماً أننا لا نخفي التزامنا بحكم الإسلام وندعو الجميع إلى اختيار النظام الإسلامي الذي يكفل وحده العدل والكرامة للجميع ويمنع وحده أية محاولة للتسلل الاستعماري إلى بلادنا من جديد.

والواقع أن الهدف الرابع كان مدار جدل ونقاش في الساحة الإسلامية ولا يزال حتى اليوم عند البعض. وقد كان لموقف حزب الله في رسالته هذه تأثير كبير في إنعاش الطرح الذي يطالب بإقامة حكم إسلامي في لبنان من جهة، وفي تخويف غير المسلمين من جهة أخرى، وهو أمر يخلخل الجبهة الداخلية التي تتطلب وحدة وطنية لمواجهة الاحتلال الصهيوني على أرضية صلبة. وقد جاءت التعابير المستخدمة في الرسالة المفتوحة قاطعة في هذا المجال وخاصة في الصفحتين ١٩ و٢٠ حيث جاء: «لكننا نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة ونظاماً، فكراً وحكماً، وندعو الجميع إلى التعرف إليه والإحتكام إلى شريعته، كما ندعوهم إلى تبنيه والالتزام بتعاليمه على المستوى الفردي والسياسي والاجتماعي.. وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحريته شكل نظام الحكم في لبنان فإنه لن يرجح على الإسلام بديلاً.. من هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يخيّل للبعض»[١]. هذا هو الحد الأقصى من الذي أعلنه حزب الله كأهداف، أما الحد الأدنى فهو: «إنقاذ لبنان من التبعية للغرب أو الشرق وطرد الاحتلال الصهيوني من أراضيه نهائياً واعتماد نظام يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته»[٢].

(١) **الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥**، ص ١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

والواقع أن حزب الله لم يعد يطرح كل مضامين "الرسالة المفتوحة" فيما يتعلق بالشأن اللبناني وخاصة بعد التوقيع على اتفاق الطائف، إلا أن الجانب الذي يمثل موقف الحزب من الولايات المتحدة الأميركية كما ورد في الرسالة المفتوحة لا يزال معتمداً شأنه شأن الموقف من الكيان الصهيوني: «فإسرائيل رأس الحربة الأميركية في عالمنا الإسلامي.. وهي عدو غاصب تجب محاربته حتى يعود الحق المغصوب إلى أهله.. وصراعنا مع إسرائيل الغاصبة ينطلق من فهم عقائدي وتاريخي مؤداه أن هذا الكيان الصهيوني عدواني في نشأته وتكوينه وقائم على أرض مغصوبة وعلى حساب حقوق شعب مسلم.. ولذا فإن مواجهتنا لهذا الكيان يجب أن تنتهي بإزالته من الوجود، ومن هنا فإننا لا نعترف بأي اتفاق لوقف إطلاق النار ضده أو أية اتفاقية هدنة معه أو أية معاهدة سلام منفردة أو غير منفردة...». وتدين الرسالة «الأنظمة العربية المتهافتة على الصلح مع العدو» التي هي أنظمة عاجزة نشأت في ظل وصاية استعمارية، كما تدين «بعض الحكام الرجعيين خصوصاً في الدول النفطية» لأنهم لا يتورعون عن تحويل بلدانهم إلى قواعد عسكرية لأميركا وبريطانيا.

يؤرخ حزب الله لنشأته بالعام ١٩٨٢ مع أول عملية استشهادية قام بها أحمد قصير ضد مقر الحاكم العسكري الإسرائيلي في صور مع أن البيان الرسمي لقيام الحزب لم يعلن إلا في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ في ذكرى اغتيال الشيخ راغب حرب الأولى على يد القوات الإسرائيلية. والواقع أن **الرسالة المفتوحة** التي وجهها الحزب إلى الأمة وإلى المستضعفين كانت تتويجاً لجهود مباشرة وغير مباشرة أدت إلى وضع اللبنات الأولى للمقاومة، بدءاً بالإمام موسى الصدر وصولاً إلى الشيخ راغب حرب الذي كان من العلماء الأوائل الذين أسسوا للمقاومة الشعبية من خلال المواعظ لكيفية «مواجهة أعداء الله ورفض التعاون معهم»، فمن قرية جبشيت الجنوبية حضّ الناس على مواجهة الاحتلال والميليشيات التي أنشأها وتعرض بسبب ذلك للاعتقال ثم إلى الاغتيال عام ١٩٨٤. في هذه المرحلة كان تدريب المقاومين على استعمال السلاح وحرب "العصابات" على يد حراس الثورة الإيرانية في البقاع قد قطع شوطاً متقدماً. انحصر دور حراس الثورة بالتدريب والتمرس على القتال وليس المشاركة في المعارك وذلك بتعليمات واضحة وصريحة من قبل الإمام الخميني[1]. في هذا الجو المشحون بالغضب والاستعداد برزت شخصية قيادية بقاعية متحمسة كان لها الأثر الحاسم في مستقبل المقاومة وحزب الله وهي السيد عباس الموسوي الذي تلقى علومه في النجف

(١) فضيل أبو النصر، **حزب الله، حقائق وأبعاد**، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، عين، ٢٠٠٣، ص ٩٠.

الأشرف، حيث قامت بينه وبين السيد محمد باقر الصدر علاقة متينة ليس بصفته مرجعاً دينياً فحسب بل أيضاً بصفته قائداً لحزب الدعوة الإسلامية الذي انخرطت كوادره وعناصره في لبنان داخل إطار حزب الله. لعب السيد الموسوي دوراً فاعلاً في مرحلة التأسيس وانتخب في أول "شورى" للحزب وبقي فيها عضواً دائماً حتى انتخابه أول أمين عام لحزب الله عام ١٩٩١ إلى أن قامت إسرائيل باغتياله بواسطة المروحيات وهو في طريق العودة من جبشيت في شباط/فبراير ١٩٩٢ حيث شارك في الذكرى السنوية لاغتيال الشيخ راغب حرب[1].

ترك السيد الموسوي أثراً لا ينسى في مسيرة حزب الله إن على المستوى التنظيمي والتأسيسي وبلورة المنهج والرؤية، أو على مستوى تقديمه المثال للقائد المقاوم الذي يتقدم الصفوف ويسقط شهيداً مع رفاقه أو على مستوى القدرة الفائقة في التعبئة والحشد والتأثير في دفع المقاومة إلى المزيد من الفعالية.

والواقع أنه منذ إعلان **الرسالة المفتوحة** التي قرأها السيد إبراهيم أمين السيد في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ بدأت مرحلة جديدة في تاريخ حزب الله نقلته من العمل السري المقاوم بدون تواصل مع الإعلام والجهات السياسية المختلفة، إلى العمل السياسي المعلن الذي يواكب ويتابع المقاومة كأولوية وأساس من جهة، ويتصدى للتعبير عن نهجه ورؤيته من جهة أخرى، «إذ لا يمكن لأي عمل جهادي أن يكون معزولاً عن عمل سياسي يواكبه ويتكامل معه ويراكم ثماره باتجاه تحقيق الأهداف، كما لا يقتصر عمل الحزب على مقاومة الاحتلال كهدف حصري، فالمقاومة وإن كانت التعبير الأبرز ولها الأولوية في حركة حزب الله، لكنه يحمل مشروعاً متكاملاً ينطلق من رؤيته الإسلامية للعمل على الساحة اللبنانية بكل متطلباتها ومستلزماتها، كما يطل على قضايا المنطقة من منطلق ارتباطها بما يجري في لبنان، وبما تلقي عليه من تبعات بسبب إيمانه ومسؤوليته الشرعية»[2]. وبين مرحلة **الرسالة المفتوحة** واستشهاد السيد الموسوي تحول حزب الله إلى حركة مقاومة جهادية لا هوادة فيها ولا تردد في مواجهة الاحتلال الصهيوني فقدم بذلك تجربة رائدة ما لبثت أن تحولت إلى تيار جارف انخرط فيه المجتمع اللبناني كله وبكافة مؤسساته وأنتج نصراً مظفراً عام ٢٠٠٠.

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٢) الشيخ نعيم قاسم، **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**، م. س، ص ١٤٣ (يشغل الشيخ نعيم قاسم منصب نائب الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله).

٣ ـ مرجعية الإسلام وولاية الفقيه

ينطلق حزب الله في عمله من ثلاثة محاور:

ـ **الأول** يتمثل في أن الإسلام هو المنهج الكامل الشامل الصالح لحياة أفضل، وهو القاعدة الفكرية والعقائدية والإيمانية التي ينطلق منها.

ـ **الثاني** يقوم على مقاومة الاحتلال الإسرائيلي كخطر على الحاضر والمستقبل في لبنان والمنطقة. وهذا يستلزم إيجاد بنية جهادية تسخر لها كل الإمكانيات للقيام بهذا الواجب.

ـ **الثالث** يقوم على أن القيادة الشرعية هي "للولي الفقيه" كخليفة للنبي (ﷺ) والأئمة (ع) وهو الذي يرسم الخطوط العريضة للعمل في الأمة وأمره ونهيه نافذان[1].

مرجعية الإسلام في منهج حزب الله مرجعية أصيلة والإيمان بها لا جدال فيه ولا مواربة. فالنبي محمد هو خاتم النبيين وسيد المرسلين وبرسالته تمت الرسالات وبنبوته ختمت النبوات. وإن الإمام علي بن أبي طالب وأبنائه الأئمة هم الأوصياء الذين ائتمنوا على الرسالة من بعد النبي فصانوها بعلومهم ودمائهم وأرواحهم، فوصلت إلينا صافية غير محرفة، وإن الإمام المهدي المنتظر الذي هو الحجة على هذا العالم، وقد غاب بأمر الله لأمر يعلمه الله وإنه سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، ويؤسس دولة العدل الشامل. وعلى هذا يؤمن الحزب بعصمة أئمة أهل البيت وهذا الإيمان هو أهم ما يتميز به نهج الإمامية عن باقي المذاهب الإسلامية التي تعتبر أن لا وجود لهكذا أشخاص "معصومين" بعد النبي. وهذا ما يميز الشيعة الاثني عشرية الإمامية عن مذهب أهل السنة الذي يرى أن الطريق الوحيد لمعرفة الأحكام وتفسير الوحي وحلّ المعضلات إنما يكون عن طريق الكتاب والسنة والاجتهاد عن طريق الرأي والقياس والاستحسان أو الإجماع والمصالح المرسلة بواسطة أشخاص عاديين ليس بالضرورة لهم ارتباط مقدس بالنبي محمد (ﷺ)[2]. وإذا كان اختيار الإسلام وفق المذهب الاثني عشري الشيعي اختياراً عقائدياً صرفاً، إلا أن حزب الله يؤكد أن هذا لا يمنع غير الشيعة من الالتزام بالأهداف والآلية التنظيمية المعتمدة[3]، وهو أمر لم يتحقق عملياً.

في المحصلة يمكن اعتبار حزب الله أحد روافد الثورة الإسلامية في إيران،

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٢٣.
(٢) الشيخ حسن حمادة، **سرّ الانتصار**، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١، ص ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٣) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٤٢.

وبالتالي هو يلتزم بكل اجتهادات الإمام الخميني وقيادته السياسية التي هي مستمرة في منظومة الحكم الإيرانية والتي تنطلق من مبدأ "ولاية الفقيه العامة"، وهي أمر يختلف عن "مرجعية التقليد" المعروفة عند الشيعة التي على المؤمن أن يقلدها لمعرفة الأحكام الشرعية وضوابطها والفتاوى والاجتهادات في الأمور التي تعترض حياته. وحيث إنه لا يجوز تقليد الميت عند الشيعة، في حين أن أهل السنة يجيزون ذلك فمنهم من يقلّد الإمام الشافعي أو الحنبلي أو المالكي أو الحنفي، وهو أمر لا تأخذ به عقيدة الشيعة الاثني عشرية التي تفرض أن يقلّد المؤمن ويتبع في معرفته للأحكام اجتهادات وفتاوى أحد كبار العلماء، أو الأكثر أعلمية بين أقرانه العلماء الذي يتبوأ مرجعية التقليد في النجف أو مؤخراً في قم. ولاية الفقيه أمر يختلف عن ذلك فهي تفرض الولاء للولي الفقيه ـ الذي هو القائد عملياً ـ لتحديد السياسات العامة في حياة الأمة ودور المكلفين العملي في تنظيم أحكام الشرع والسهر على تطبيقها في حياة الأمة. وقد تجتمع المرجعية والولاية في شخص واحد كما حصل بالنسبة للإمام الخميني، لكنها نادراً ما اجتمعت بواحد، بل مرجعية التقليد نفسها لم تكن موحدة على الدوام، حيث كان يظهر من حين لآخر أكثر من مرجع تقليد بين الشيعة. إلا أن "الفقيه الولي" بحكم نظرية ولاية الفقيه التي أصّلها الإمام الخميني، لا يجوز أن تتعدد الأدوار فيها لأن هذا يعرّض الأمة للانقسام في القضايا السياسية والعامة.

وتنبع أهمية ولاية الفقيه من كونها تمثل الاستمرارية لولاية النبي والأئمة في الدور المناط بها. فالولي هو نائب الإمام أو يقوم مقامه في المهام المطلوبة من القيادة الشرعية للأمة. وصلاحياته هي نفسها فيما يتعلق بمصالح المسلمين. وطبعاً لا علاقة لموطن الولي الفقيه بسلطته، كما لا علاقة لموطن المرجع بمرجعيته، فقد يكون عراقياً أو إيرانياً أو لبنانياً أو كويتياً. فالإمام الخميني كان يدير الدولة الإسلامية في إيران كمرشد وموجه ووليّ على المسلمين، وكان أيضاً يحدد "التكليف" السياسي الشرعي لعامة المسلمين في البلدان المختلفة. ضمن إطار هذا الفهم يعتبر الارتباط بالولاية تكليف والتزام يشمل جميع المكلفين حتى عندما يعودون إلى مرجع آخر في التقليد الفقهي وما يتعلق بشؤون الحسبة والفتوى، لأن الآمرية في المسيرة الإسلامية العامة هي للولي الفقيه المتصدي[1].

تتضمن نظرية ولاية الفقيه توسيعاً لصلاحيات الفقيه وتجعل "ولايته" جزءاً من أصول الدين لا فروعه، مما يعني تحويل الفقيه المتصدي إلى مرجع ديني وسياسي بصفته نائباً عن "الإمام" المغيّب لا عن الأمة، وهذا ما يؤدي إلى اعتبار ولاية الفقيه

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ص ٧٣ ـ ٧٥.

بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة. ويصبح ما يصدر عنه حكماً قاطعاً وجبت الطاعة الشرعية له. وفي هذا ليس هناك شورى، وهي مُعلمة إذا طلبها الإمام أو نائبه الولي الفقيه وليست ملزمة له.

يختلف طرح الإمام محمد حسين النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م) القائل «بولاية الأمة على نفسها» جذرياً عن طرح الإمام الخميني القائل «بولاية الفقيه العامة». والإمام النائيني يعتبر بحق المنظر العميق "لحركة المشروطة" التي انطلقت كتيار شعبي معترض في مواجهة الأسرة الإيرانية الحاكمة، وشارك فيها بعض علماء الحوزات العلمية مطالبين بالدستور. والواقع أن اجتهادات الإمام النائيني تبناها وطورها الإمام محمد مهدي شمس الدين. وهي تعتبر الدولة في عصر الغيبة موضوعاً للشورى، وهي مسألة اختيارية تقوم على الانتخاب وفق الدستور الذي تواضع عليه المسلمون. وبالتالي تصبح الدولة وشؤون السياسة أمراً شوروياً عملانياً. يختلف في المحصلة هذا الطرح عن أطروحة ولاية الفقيه العامة بصياغتها الخمينية التي تمتد جذورها إلى ما قبل ذلك كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي والمحقق الحلي والمحقق الكركي. كذلك تمتد جذور نظرية «ولاية الأمة على نفسها» عميقاً ولا يقصّر أنصارها في تأصيل أطروحتهم فقهياً وتاريخياً[١].

ويعتبر حزب الله التزامه بولاية الفقيه حلقة أساسية في التزامه بمشروعه السياسي. كيف يبرر حزب الله هذا الالتزام الذي يفرض تبعية سياسية لمرجعية خارج حدود "الوطن" اللبناني، والتزامه الوطني وعمله في الساحة اللبنانية التي تتميز بخصوصية سياسية وطائفية؟ كيف يبرر تبعيته للفقيه الولي وهي تبعية سياسية ودينية موجبة ومعلنة والتي تتركز اليوم في إيران وفي شخص الإمام الخامنئي حالياً وبين خصوصية عمله والتزاماته الوطنية اللبنانية.

يقدم حزب الله حلاً نظرياً لهذه الإشكالية، فهو يعتبر أن التزامه بولاية الفقيه «لا يحد من دائرة عمله الداخلي في لبنان وبناء العلاقات المختلفة، كما لا يحد من دائرة العلاقات والتعاون الإقليمي والدولي مع أطراف يتقاطع الحزب معها في الاستراتيجية أو في بعض الأهداف أحياناً»، وهو يعتبر أن لا حاجة لمتابعة يومية من الولي الفقيه. «وأخذ الإذن أو السؤال لإضفاء الشرعية على الفعل أو عدمه» ينحصر فقط إذا واجهت قيادة الحزب قضايا كبرى تعتبر مفصلاً رئيسياً تتطلب معرفة الحكم الشرعي فيها[٢]. ويشرح الحزب هذا الأمر على الشكل التالي: «بما أن العمل ضمن بلد ما يرتبط

(١) حول هذا الموضوع انظر كتاب: عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه. قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ٢٠٠٥، ص ١١٢ وما بعدها.

(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٧٦.

بخصوصياته وظروفه، فإن عمل حزب الله يوائم بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة. فهو حزب لبناني بكل خصوصياته ابتداء من الكادر والقيادة مروراً بالعناصر، وهو مهتم بما يجري على ساحته في الميادين الجهادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. وهو يحمل الإسلام الذي يسعه ويسع الآخرين في العالم الإسلامي والمستضعفين مع الاهتمام بالقضايا الوطنية»[١]. ويضيف لمزيد من التوضيح أن لا رابط بين كيفية إدارة شؤون الدولة الإسلامية الإيرانية وإدارة حزب الله، فهما أمران متمايزان ولهما خصوصياتهما كل في موقعه، ولهما إدارتان مختلفتان، وإن تقاطعتا في الالتزام بأوامر وتوجيهات الولي الفقيه الذي يشرف على الأمة بأجمعها ولا ينحصر في دائرة دون أخرى[٢]. وهذا التوضيح الأخير يرفع أي التباس في مرجعية القرار النهائي الذي يعود إلى الولي الفقيه «الذي يشرف على الأمة بأجمعها».

٤ ـ البناء التنظيمي وآليات التعبئة

كان الشكل التنظيمي للحزب مدار نقاش واسع داخل الكوادر التي اجتمعت حول هذه الأهداف وهو تمحور حول الكيفية التي يجمع فيها بين محاسن الحزب كأسلوب لتنظيم طاقات الأعضاء، وبين "الأمة" التي لا يمكن لأي حزب أو إطار تنظيمي أن يستوعب حركتها، وهو النقاش الذي تم التعبير عنه حينها من خلال التردد في اختيار اسم الحزب، هل هو "حزب الله" أم "أمة حزب الله". والنقاش في هذا الأمر يقوم على استيعاب مخاطر الحزبية التي مهما توسعت فإنها تقوم على فئة أو عدد محدود من الأعضاء وتستبعد ما عداهم، في حين أن فكرة الأمة تذهب إلى استيعاب الجميع ولو تفاوت انتماؤهم والتزامهم واستعدادهم للعمل، وهي فكرة لا تخلو من مشاكل في تطبيقها عملياً.

حسم الأمر في النهاية وتم اعتماد الشكل التنظيمي الهرمي كصيغة حزبية ضمن ضوابط تتجاوز سلبيات الطرحين على الشكل التالي:

١ ـ ينتسب إلى الحزب كل من وافق على أهدافه كاملة ووافق على الالتزام بقراراته التنظيمية وأعطى الوقت المطلوب لتأدية مهامه وامتلك صفات عامة شخصية إيمانية وجهادية تؤهله لذلك. ولا بطاقة حزبية للمنتسبين كي لا يرتبط تعريف الانتماء بالبطاقة.

٢ ـ إنشاء التعبئة العامة التي تضم الراغبين في الانتماء للحزب من مختلف الأحياء

(١) المرجع نفسه، ص ٧٧. (٢) المرجع نفسه، ص ٧٨.

والقرى ويكون التوزيع الهرمي في إدارة شؤونهم مرتبطاً بالتوزيع السكاني والجغرافي.

٣ ـ اعتماد التعبئة التربوية التي تشمل مساحتها اهتمام الطلاب والمربين والجامعات، وإنشاء الهيئات النسائية التي تهتم بهذا القطاع، فضلاً عن كشافة الإمام المهدي التي تهتم بالناشئة، وإنشاء مؤسسات ذات مجالس إدارة مستقلة في المجالات التربوية والثقافية والصحية والإعلامية والزراعية والعمرانية وغيرها، بحيث تلتزم بالأهداف العامة وتتحرك بهامش خاص في اختيار الأفراد.

٤ ـ مراعاة المهام الحزبية المطلوبة وعلى رأسها العمل المقاوم وتوفير الهيكلية الملائمة التي تلحظ شرح الوظائف وحدود المسؤوليات والصلاحيات للقيام بالمهام بفعالية وبما يسهل التنسيق بين وحدات الحزب.

٥ ـ التعاون مع العلماء والجمعيات والمؤسسات التي تحمل استقلالية خاصة في إنشائها وأنظمتها الداخلية لكنها تنسجم في الإطار العام مع أنصار الحزب واعتبار المشاركين والمساهمين في احتفالات ونشاطات الحزب وكذلك المؤيدين لأفكاره من "أنصار" حزب الله.

ولا شك في أن هذه القواعد التي اعتمدها حزب الله قد واءمت بين طرفي المعادلة، فتجنبت الوقوع في فخ الانغلاق على الذات وحجب الآخرين، وانفتحت على جمهور "الأمة" مراعية التفاوت غير المضر بخصوصية كل شريحة ومفسحة بالمجال أمام الاستفادة من مجمل الطاقات، بحيث يتم العمل باستمرار "لتذويب" العصبوية الحزبية التي تنشأ من التكتل بشكل طبيعي بحيث تبقى في حدها الأدنى والمقبول.

وعلى مستوى الهيكلية التنظيمية العامة، فهي استقرت على مبدأ القيادة الجماعية بدل القيادة الفردية، وأطلق تسمية "الشورى" على هذه القيادة، وأقر نظام داخلي يحدد عدد أعضاء الشورى بتسعة أعضاء يتم انتخابهم لسنة واحدة من قبل الكوادر الأساسية للحزب الذين يشغلون موقع مسؤول قسم وما فوق، ثم تتولى الشورى انتخاب أمين عام من بين أعضائها. اختارت "الشورى" الأولى المنتخبة، والرابعة من حيث الترتيب، الشيخ صبحي الطفيلي أميناً عاماً لها في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩. وبعدها تم تعديل النظام وتقليص عدد أعضاء الشورى إلى سبعة وأصبحت مدتها سنتين واختارت أميناً عاماً لها هو السيد عباس الموسوي في أيار/مايو ١٩٩١. وبعد استشهاده في ١٦ شباط/فبراير ١٩٩٢ انتخبت الشورى السيد حسن نصر اللّه أميناً عاماً خلفاً له في منتصف أيار/مايو ١٩٩٣. وقد جرى تعديلان فيما بعد على النظام الداخلي. الأول

يمدد ولاية الشورى إلى ثلاث سنوات والثاني يقضي بعدم حصر انتخاب الأمين العام بدورتين متتاليتين وإعطائه الحق بالترشح لدورات متتالية، وهو الأمر الذي سمح بتجديد انتخاب السيد حسن نصر اللّه حتى الدورة الانتخابية السادسة الحالية[١].

وعلى مستوى الهيكلية التنظيمية العامة فهي استقرت على خمسة مجالس يرأس كل منها عضو من أعضاء الشورى وهي:

١ ـ المجلس السياسي ويهتم بتقديم التحليل السياسي للشورى ويتابع التواصل وبناء العلاقات مع القوى السياسية المختلفة ويضم مسؤولي الملفات السياسية وأعضاء لجنة التحليل.

٢ ـ المجلس الجهادي ويتابع شؤون المقاومة وكل ما يتصل بها إعداداً وتدريباً وتجهيزاً.

٣ ـ مجلس العمل النيابي ويتابع شؤون كتلة الوفاء للمقاومة النيابية ويدرس المشاريع واقتراحات القوانين ويتابع شؤون المناطق والمواطنين والعلاقة مع الدولة وأجهزتها ويواكب الموقف السياسي.

٤ ـ المجلس التنفيذي ويشرف على الوحدات الثقافية والاجتماعية والتربوية والنقابية ومسؤولي المناطق وهو المسؤول عن الأنشطة والأعمال الإجرائية.

٥ ـ المجلس القضائي ويضم المسؤولين القضائيين في المناطق ويشرف على فصل النزاعات بين الأعضاء[٢].

في إطار هذه التركيبة تبقى "الشورى" هي رأس الهرم في رسم السياسات والأهداف والخطط العامة ويتولى الأمين العام مسؤولية الإدارة والإشراف والتوجيه والتعبير عن مواقف الحزب.

من الواضح أن مرونة التركيبة التنظيمية ووضوح النظام الداخلي، وإمكانية المشاركة من قبل الأعضاء في اختيار وانتخاب "الشورى" والأمين العام تعبر عن نجاح الحزب في مأسسة تجربته رغم ظروف المقاومة الصعبة التي نشأ خلالها وهو ما جعل تداول الأمانة العامة ممكناً بين ثلاثة أمناء عامين على التوالي، وتداول عضوية "الشورى" أمراً طبيعياً خلال ست دورات جرى فيها انتخاب الأعضاء واختيارهم لمن يرونه مناسباً من بين المرشحين لعضوية الشورى، وهو الأمر الذي يقطع الطريق على شخصنة الحزب، وهي الظاهرة التي وقع كثير من الأحزاب اللبنانية والعربية والإسلامية

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧.

في فخها، على الرغم من التجديد المتكرر للأمين العام الحالي الذي يتمتع بشخصية كارزمية ورأسمال معنوي كبير في قيادته للحزب والمقاومة.

تعكس التجربة التنظيمية للحزب ممارسة تتيح آلياتها الانتخاب والتداول في المناصب القيادية والمحاسبة للقيادة، وهي ممارسة وإن كانت داخلية وغير معلنة، إلا أنها أقرب ما تكون إلى السلوك الديموقراطي، أو السلوك الشوروي كما يسميه الحزب، وهي ممارسة يفتقر إليها الكثير من الأحزاب وحتى الليبرالية والعلمانية منها، وهذا ما ساعد الحزب على الحفاظ على تماسكه ووحدته في أصعب الظروف.

وللتثقيف الديني داخل الحزب دور أساسي في التعبئة والتنظيم، وتلعب الحوزات العلمية دوراً محورياً في تخريج العلماء، وهناك العشرات منها يشرف الحزب عليها وتتراوح فترة الدراسة فيها بين ٣ و٤ سنوات، ويمكن للراغب بعدها إكمال دراسته في إيران لمدة قد تصل إلى ١٥ سنة. إن مكونات حزب الله وبنيته لم تعد مكونات تنظيمية وحزبية، بل تداخل معها الجانب المؤسساتي فأصبح الحزب كياناً سياسياً واجتماعياً وتربوياً ضخماً، فأنشأ العشرات من المدارس والثانويات والمهنيات، بل شمل نشاطه تأسيس المستشفيات والتعاونيات، فضلاً عن مؤسسة الشهيد التي تشرف على عائلات الشهداء في لبنان، ومؤسسة القرض الحسن التي تقدم القروض والسلف وفق المبدأ اللاربوي بشرط أن يكون المقترض مسلماً ذا سمعة حسنة ومن المؤمنين بولاية الفقيه، كذلك أنشأ مؤسسة تعنى بالضمان الصحي والرعاية الاجتماعية التي يستفيد من خدماتها الألوف، كذلك قدم المنح التعليمية للمئات من الطلاب، عدا عن البعثات المرسلة للتخصص في إيران سنوياً في مختلف فروع العلم. وتبقى المؤسسات الأبرز للحزب الوسائل الإعلامية السمعية والبصرية والمقروءة، وأبرزها تلفزيون المنار وإذاعة النور وصوت المستضعفين وصوت الإيمان وعدد من المجلات الفكرية والسياسية فضلاً عن مواقع الإنترنت المتخصصة.

ويستخدم حزب الله آليات فعّالة لضبط وإدارة مجتمعه التنظيمي وإبقاء جذوة التعبئة حول خطابه العقائدي والسياسي متّقدة بما يؤدي إلى تصليب وحدته وتفعيل حركته. وأهم هذه الآليات تتمثل بالتأكيد الدائم على دور المرجعية الدينية والولاء لزعامتها الجديدة المتمثلة بالولي الفقيه، وهي وفق المنظور الخميني ترى أن دور العلماء مماثل لدور الأنبياء والأئمة، وأن عملهم لا يقتصر على المسائل الحسبية وبيان الأحكام بل يتصل إلى القضايا الاجتماعية والسياسية، وهو لا يقتصر على "البيان" فقط بل يشمل حقل التطبيق والممارسة. وهذا الدور الذي رسمه الإمام الخميني للمرجعية الدينية وجد طريقه العملية في إيران. أما في لبنان فقد بدأت أولى تباشير إعلان الولاء مع إعلان **الرسالة المفتوحة** عام ١٩٨٥، وبعد وفاة الإمام الخميني حرص الحزب على

إعلان استمراره في الولاء للولي الفقيه الجديد الإمام علي الخامنئي، مؤكداً استمراره على خط الثورة وخلف قائدها مستفيداً إلى أقصى الحدود من التجربة الإيرانية. ولأجل ذلك شرع في إعداد الكادر الديني عبر تأسيس عشرات المدارس والحوزات في مختلف المناطق لتخريج رجال الدين، مرسلاً العديد من البعثات والطلاب إلى إيران لتحصيل الدراسة الدينية، الذين تخرج منهم المئات، حيث بات "المعممون" في الوسط الشيعي ظاهرة تشمل أبناء العائلات والعشائر الكبرى فضلاً عن أبناء الفئات الشعبية وذوي الدخل المحدود، بعدما بات هذا المجال فرصة لتحسين الأوضاع الاجتماعية للعاملين فيه. انتظم هؤلاء في مجالس العلماء، واحتل بعضهم مواقع تنظيمية داخل هيئات الحزب، وعمل بعضهم الآخر في مهام الدعوة الدينية وفق فتاوى "الولي الفقيه" فضلاً عن استثمارهم للرأسمال الرمزي الضخم الذي يمثله الدين في أوساط العامة والذي ينعكس في فعاليات مشروع حزب الله العقائدي والسياسي.

وكان من الطبيعي أن يتم تصريف طاقة هؤلاء "المعممين" في اتجاهات عدة، كان أهمها يبدأ بالمساجد التي لعبت دوراً كبيراً في إيران والتي اعتبرها الإمام الخميني مركزاً للتعبئة والتوعية فضلاً عن دورها المركزي في المسائل العبادية. فالمساجد هي «متاريس وعلى المسلمين أن يملأوا متاريسهم» حسب الإمام الخميني. وعلى هذا الأساس شرع حزب الله في الاستفادة من المساجد الموجودة، وأعيد الاهتمام بإقامة صلاة الجمعة التي لم تكن تقام من ذي قبل وفيها الخطبة التي تتناول المسائل الدينية والسياسية وشؤون المقاومة، وعمد أيضاً إلى بناء عشرات المساجد في مختلف المناطق لسدّ النقص، فضلاً عن الحسينيات، بحيث لم يعد هناك قرية أو بلدة تخلو منها. بين الولاء للولي الفقيه وتخريج وتدريب الكادر الديني، وتعميم الحسينيات والمساجد، ثمة ترابط موضوعي يتصل بتعميم الخطاب التعبوي الذي يرصّ صفوف الجماعة المؤمنة، ويجعل بالتالي من قضية الولاء للفقيه مسألة عملية أكثر منها قولاً نظرياً، أي إنها تصبح أمراً عبادياً وتكليفاً شرعياً يدفع باتجاه التماهي بين القائد وبين الجماعة المؤمنة.

يستكمل الحزب حلقة التعبئة الدينية بآليات أخرى تستهدف الإعداد الديني والعقائدي لمنتسبيه من خلال أطر تنظيمية تتوزع بحسب الشرائح التي ينتمي إليها هؤلاء، وهي اتخذت أسماء عسكرية كدلالة على انخراط المنضوين فيها في مشروع المقاومة. فكانت "التعبئة العسكرية" مفتوحة أمام الشباب اليافعين، و"التعبئة الطلابية" للطلاب في المدارس والجامعات، فضلاً عن التعبئة الثقافية والإعلام. إلا أن مجمل هؤلاء عليهم الانخراط في صفوف التعبئة العسكرية حيث يجري إعدادهم من الناحيتين العسكرية والثقافية معاً، وتتوزع على مجموعات تحمل عناوين وأسماء مستمدة من تراث التشيع (أسماء الأئمة الاثني عشر وأصحاب الإمام علي والإمام الحسين..) فضلاً

عن أسماء شهداء الحزب، وأخرى مستمدة من تواريخ وواقعات ذات طابع يتصف بالقداسة والرمزية كمعركة بدر والقدس وغيرها. والتثقيف السياسي والديني والثقافي يتم من خلال وحدة التعبئة الثقافية التي وضعت برامج تنسجم مع مستوى المنتسبين الذين فضلاً عن تلقيهم التدريب العسكري، يخضعون لدورات ثقافية عبر مراحل متدرجة. فيطلق على خريجي المرحلة الأولى "جنود المهدي" والثانية "أنصار المهدي" والثالثة "الممهدون للمهدي". وفيها تلقى دروس الفقه والعقيدة وولاية الفقيه، وتاريخ الأئمة الاثني عشر[1]. ولا تشمل هذه الدورات المنتسبين للتعبئة العسكرية فحسب، بل تشمل كافة المنتسبين إلى الإطارات المختلفة التي أنشأها الحزب. في المحصلة يستهدف هذا البرنامج إعداد جيل من الشباب يمتلك مخزوناً عقائدياً وفكرياً يؤهله للالتزام بأوامر القيادة في مختلف الظروف وأشد الصعاب باعتبارها "تكليفاً شرعياً" يحتّم على المنتسب، سواء كان مقاتلاً في صفوف المقاومة أو مدرساً أو مبلغاً دينياً أو طالباً، أن يقوم بدوره التنظيمي كمهمة جهادية. فالمقاتل لم يعد مجرد خريج دورة عسكرية، يتقن فنون القتال، بل أصبح صاحب رسالة ومقاتلاً عقائدياً تذوب فرديته وانتماءاته في إطار اعتقادي أعلى وأعمق[2]. فالتربية التي أصبح يتلقاها الأفراد تقوم على التمهيد للإمام المهدي المنتظر الثاني عشر. وهي أيضاً تربية تقوم على المثال الحسيني المتعالي - شيعياً - عن كل مضاهاة أو مضارعة. وهو مثال يذهب بعيداً إلى الحد الذي يجعل فعل الشهادة فعلاً شرعياً مقدساً.

وعملية التعبئة هذه يتم رفدها بخلق مناخ مواز على صعيد الاجتماع الشيعي العام، فالاحتفال بالمناسبات المقدسة وإحياء ذكراها وسيلة هامة في بث وترسيخ الخطاب. والاحتفال بولادات ووفيات الأئمة الاثني عشر والرسول وابنته السيدة فاطمة الزهراء محطات أساسية في هذا المجال، وهي لم تكن تحظى بهذا النوع من الاهتمام والانتشار قبل حزب الله. وقد بلغت حوالى ثلاثين احتفالاً سنوياً تقام بأوقات محددة وفي كافة القرى والبلدات. وهذا الأمر بلا شك يؤدي إلى ترسيخ الوعي في نفوس "الجماعة" بتاريخ أئمتهم وظروف حياتهم وسلوكياتهم الروحية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية. وقد سعى الحزب بفعالية إلى الاستفادة من الشعيرة الحسينية لارتباطها بمفهوم الشهادة كضمان لاستمرارية المشروع المقاوم ضد الاحتلال الإسرائيلي. وقد

(١) انظر أطروحة الدكتوراه لغسان فوزي طه، بعنوان: **القرابة والطائفة والسلطة في منطقة بعلبك - الهرمل بين عامي ١٨٦٠ - ١٩٩٦**. صادرة عن معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية (٢٠٠٤ - ٢٠٠٥)، ص ٣٢٧. وقد استفدنا منها كثيراً في هذا المجال.

(٢) عبد الإله بلقزيز، **المقاومة وتحرير الجنوب**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٥٥.

شكل إحياء هذه الشعيرة بالعودة إلى المشهد الكربلائي محطة هامة في ترسيخ المعاني والعبر في المقاومة التي قادها حزب الله، وهي تمثلت في أساليب متنوعة، منها مجالس التعزية التي تنامت في هذه المناسبة مع الحزب وامتدت من المساجد التي استحدثت في القرى إلى الساحات والأماكن العامة، وتجلت الاستجابة المكثفة لها بالمشاركة العامة للجماعة التي تجاوزت مظاهر البكاء والحزن والاستثارة العاطفية لتتصل بتوظيف المناسبة وتفعيلها. فإلى جانب قرّاء مجالس العزاء، ثمة فريق آخر من الخطباء يتناول الحادثة بالتحليل لمواقف الاستشهاد والنصر والشجاعة والنبل التي سجلها الإمام الحسين ورفاقه يوم العاشر من محرم، ويدعو للاقتداء به. أما مشهدية اليوم العاشر فقد خضعت أيضاً للتوظيف، فهذا اليوم يغدو بمثابة يوم الفصل في إعلان الولاء، وفيه يظهر التمازج الديني - السياسي بأوضح تجلياته. فعدا عن المشاهد المؤلفة من عناصر متعددة والتي تؤدى بشكل جماعي متناسق، عمد الحزب إلى تنظيم احتفال مركزي مهيب يطل فيه الأمين العام، عدا عن احتفالات مركزية في مراكز الأقضية، تتقاطر فيها الجموع من نساء ورجال وأطفال لسماع تلاوة السيرة الكربلائية الكاملة. وبعد أن ينتهي قارئ المجلس الحسيني من تلاوتها التي تستغرق حوالى الساعتين، يبرز المشهد الاحتفائي بأشكال بالغة التنظيم، حيث تتجمع المواكب المختلفة موزعة على مجموعات متسلسلة من الرجال والشباب المتشحين بالسواد، وقد وضع بعضهم على جباههم عصبة حمراء كتب عليها شعارات "لبيك يا حسين" أو "يا لثارات الحسين"، وآخرون يحملون بيارق سوداء إلى جانب أعلام حزب الله وصور شهدائه، فيما الصفوف الأخرى تقف وراء منشد اللطيمات الحسينية وخلف الرجال تقف النساء المتشحات بالسواد أيضاً، وقد رفعن فيها رسومات تاريخية تجسد مشاهد من الملحمة الكربلائية، فتظهر مواكب السبايا، وكف شقيق الحسين أبي الفضل العباس، فيما تخصص الصفوف الخلفية للأطفال الحاملين للشعارات التي تجسد مظلومية الإمام الحسين[1]. وقد أصبحت تشارك في الموكب أيضاً مجموعات من المقاتلين يجددون في هذه المناسبة العهد بالولاء والاستعداد للاستشهاد.

استوحى حزب الله أيضاً من الثورة الإسلامية في إيران مشهدية الاحتفال بيوم القدس الذي يستهدف استنهاض الأمة والجماعة لإنجاز التحرير الكامل لفلسطين. ويجري الاحتفال بالمناسبة في كل عام في الجمعة الأخيرة من شهر رمضان باحتفال مركزي ضخم يتخلله خطاب تعبوي للأمين العام واستعراض عسكري كبير لمجموعات ضخمة من المقاتلين الموزعين على فرق وتشكيلات متنوعة، يضع فيها المقاتلون

(١) غسان فوزي طه، المرجع السابق، ص ٣٣٣.

عصبات حول رؤوسهم كتب عليها «يا قدس إننا قادمون». ولأن شهر رمضان، وتحديداً العشر الأواخر منه التي فيها الاحتفاء بليلة القدر، يختزن فاعلية روحية وإيمانية عالية، فإن الاحتفال بيوم القدس خلاله يتضمن شحنة مضاعفة يتم توظيفها في المشروع المقاوم أيضاً. كذلك لا يفوّت الحزب فرصة تأبين الشهداء أو تشييعهم والاحتفال بذكراهم لتثمير فعل الشهادة في المجتمع. ففي المراحل التي كانت فيها عمليات المقاومة في أوجها، كانت القرى والبلدات تستقبل الشهداء واحداً بعد الآخر. ولأجل المحافظة على الروح المعنوية، عمد الحزب إلى تحويل مناسبات التشييع إلى مواكب مهيبة، تنطلق من منازل الشهداء إلى مكان دفنهم وسط ترديد الهتافات واللطيمات الحسينية، والكلمات للعلماء والقيادات، التي تعدد مزايا الشهيد وتربط بين استشهاده والفعل الاستشهادي للإمام الحسين ودوره في تأكيد العزة والكرامة للأمة. ثم ينتهي الموقف بمعاهدة الله والإمام والولي الفقيه على مواصلة الطريق، ويتقبل بعدها آل الشهيد مراسم "التبريك" بشهادة ولدهم. وبهذا ارتد فعل الاستشهاد، من مناسبة حزن، إلى مناسبة لإعلان الشعور بالتحدي والتحفز للمشاركة بالمقاومة.

ولكي تكتمل أبعاد العملية التعبوية اهتم حزب الله بوسائل الإعلام اهتماماً بالغاً، فشملت المكتوب والمسموع والمرئي، فأنشأ جريدة **العهد** عام ١٩٨٥ لتأمين التغطية اللازمة لأعمال المقاومة ونشاطات الحزب ومواقفه، وقد اهتم الحزب بتأمين شبكة من المراسلين والموزعين لتأمين وصولها إلى عدد كبير من القراء، وهي شبكة تميزت باتساعها وقدرتها على الوصول إلى مختلف البلدات والقرى والجامعات والمساجد والمكتبات. وإلى جانبها تأسست إذاعة **صوت المستضعفين** عام ١٩٨٥ في مدينة بعلبك لتأمين التغطية الإعلامية المسموعة في البقاع، إضافة إلى **إذاعة النور** في بيروت، التي اتسع مدى بثّها مؤخراً ليشمل مختلف المناطق اللبنانية. إلا أن أهم ما أنشأه الحزب في الميدان الإعلامي تمثل بتلفزيون **الفجر** بداية عام ١٩٨٩ في البقاع بعد وفاة الإمام الخميني. لكنه ما لبث أن أقفل ليتم التركيز منذ العام ١٩٩٠ على تلفزيون وفضائية **المنار** الذي نجح من خلاله حزب الله في مواكبة التطور الهائل الذي أصاب وسائل الاتصال في تلك المرحلة.

وقد نجح الحزب في استثمار آلته الإعلامية بشكل فعال، ونجح في توظيف تقنيات الصوت والصورة إلى أبعد الحدود في عملية التعبئة والحشد لثقافة المقاومة والثقافة الدينية، وتغطية وتعميم الأنشطة الكثيفة في مشهدية بصرية تستخدم تقنيات حديثة لترويج الموقف السياسي وتعميم المشروع والخطاب. نجح الحزب في استدخال ثقافة الصورة في عمليات المقاومة، حيث راح يلتقط صورها رجال متخصصون في الإعلام الحربي أفرد لهم جهاز مختص وظيفته ابتكار الأساليب الإعلامية في الحرب

النفسية بالصورة الحية، فتمكن هؤلاء من تقديم نموذج متطور لعمل عسكري متقن أظهر الكثير من قدرات المقاومة الفنية والأمنية، فضلاً عما كان يبثه من روح معنوية لأفراده ومؤيديه[1]. فمشاهد العرض انطوت على العديد من العمليات الميدانية التي تنوعت بين الكمائن والاقتحامات والقصف والصراع الحي المصوّر الذي يجمع عناصر الحذر والترقب ثم التقدم والهجوم والانتصار، متخطياً الأسلاك وحقول الألغام وتدمير الدشم واقتحامها ورفع الرايات السوداء ورايات المقاومة عليها. ثم مشهد القسم حيث يرفع أحد المقاومين يده ويهتف بالوفاء والولاء «لبيك يا خميني لبيك يا حسين» وينتهي المشهد بتدمير دشم العدو والانسحاب بهدوء[2].

لقد أصبحت هذه المشاهد تمثل مكانة هامة في الخطاب الإعلامي، وفي لغة الدعاية والإعلام. وأضحى معها للمشهد الجهادي دور هام في التعبئة متوسلاً تقنيات لا تقل عن مثيلاتها في المحطات الغربية لبلاغة الصورة واستخدامها في الإعلام بدءاً بمؤثرات الصوت المجسم والألوان المبهرة، وتقنيات التكثيف، والتركيز، والتصغير والدمج والفرز، والإنزال، والمزج، والتسلسل، إلى ما هناك من تقنيات إخراج ومن تأثير على النفس والاستقبال الحسّي والإدراك[3]. وهذه الوسائل تفعل فعلها العميق في التأثير الخفي، والآتي واللاحق، وتجعل من قدرة الشبكات العصبية المعرفية على التخزين أقوى بكثير من فعالية النصوص المكتوبة. ومع ذلك لم يهمل الحزب إنشاء مواقع متخصصة على الإنترنت كان لها تأثير بالغ على المستوى المعرفي والثقافي مما جعلها تتعرض لهجمات إلكترونية من العدو الصهيوني بهدف تعطيلها.

٥ ـ أولوية المقاومة

تشكل مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي مبرر وجوده، بل هي المحور الوحيد غير القابل لأي شكل من أشكال المسايرة والتساهل. فحزب الله يعرّف نفسه كحركة جهادية ويعتبر نفسه حزب المقاومة الذي تتمثل وظيفته الأساسية في تحرير الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي بالمقاومة المسلحة. لذلك يصف الحزب مقاومته لإسرائيل بأولوية الأولويات والخط الأحمر الذي لا يمكن تخطيه.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤٤. أيضاً انظر: د. محمد محسن وعباس مزنر، **صورة المقاومة في الإعلام**، ص ٨٤.
(٣) مصطفى حجازي، **حصار الثقافة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩، ص ٣١. أيضاً انظر: غسان فوزي طه، المرجع السابق، ص ٣٤٤.

والواقع أن الحزب أظهر تعففاً كبيراً في الأمور السياسية الداخلية وامتنع عن الدخول في منافسات وصراعات الحصص مع حركة أمل التي هيمنت على الحصة الشيعية في الخدمات والمرافق. وقد سعى الحزب بهذه السياسة كي يظهر أن إحراز سلطة سياسية وما يتبعها من نفوذ ومنافع أمر ثانوي بالنسبة إليه قياساً بهدف تحرير الجنوب. وقد أعلن السيد حسن نصر اللّه في أوج الحرب الأهلية أن حزب الله مستعد لمغادرة المسرح المحلي إذا ترك لمجابهة إسرائيل[1]. ولم يكن ذلك سهلاً إذ إن الساحة الواحدة التي يعمل فيها أكثر من طرف تجعل من الاحتكاك والتنافس بمثابة الخبز اليومي في مختلف القرى والبلدات. وهذا ما حدث بين حركة أمل وحزب الله في أكثر من مكان في الجنوب، بل امتد إلى بيروت والضاحية الجنوبية، وكان يصاحبه اختلاف في التحليل والموقف من بعض القضايا السياسية، وأبرزها النظرة إلى القرار ٤٢٥ الذي انتقده الحزب لوجود التباس فيه حول الترتيبات الأمنية مع إسرائيل والاعتراف بها كدولة، إضافة إلى تزعزع عامل الثقة بين الطرفين في تفسير المواقف من قضايا سياسية متنوعة. مما أدى إلى فتنة «أشعلت صداماً مأساوياً مثل صفحة سوداء لم يتمكن الطرفان من تجاوزها إلا بأثمان باهظة بعد سنتين ونصف من الجراح والمعاناة والآلام»[2].

مع ذلك بقي الحزب يتمسك بأولوية المقاومة وكان هذا على حساب إهماله للمطالبة بأي حقوق سياسية أو طائفية، حتى إنه يبدو مستحيلاً فصل السياسي عن العسكري ـ الجهادي. فالمقاومة هي بنية الحزب وهي التي أوجبت إنشاء المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يتشكل منها الحزب الآن، لذلك لا يمكن اعتبار المقاومة جناحاً أو فرعاً تابعاً للحزب. وهنا وجه اختلاف حزب الله عن أحزاب العالم السياسية الأخرى التي تنقسم إلى جناح سياسي وجناح عسكري. فالحزب حتى التحرير، وإلى حد كبير حتى الآن، أقرب إلى جيش ذي دوائر إدارية وقتالية منه إلى حزب ذي جناحين يستبعد أحدهما الآخر. وينشأ هذا التناظر من واقع أن كل ذكر منتسب إلى مؤسسات حزب الله الاجتماعية والسياسية يعتبر مقاتلاً محتملاً في صفوف المقاومة، ولهذا السبب يخضع جميع الذكور لتدريب عسكري عند انتسابهم إلى الحزب، ويتوقع منهم إذ ذاك المشاركة في المقاومة عندما تدعو الحاجة[3]. إلا أن هذا لا يعني أن

(١) **العهد**، ٢٣ شوال ١٤٠٥.
(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ١٤٧.
(٣) أمل سعد غريب، **حزب الله، الدين والسياسة**، ترجمة حسن الحسن، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢، ص ٢٩.

العقل العسكري والأمني في حزب الله سيطر على العقل السياسي. ومع أن القيادة السياسية لا تتدخل في أنشطة المقاومة اليومية، فإنها مسؤولة في نهاية المطاف عن تحديد الاستراتيجية العسكرية الشاملة للمقاومة كما في حالات الرد على الاعتداءات الصهيونية بقصف العدو داخل حدود الـ ٤٨. وهكذا ورغم التأكيد من قبل أنه لا يمكن اختزال المقاومة إلى تابع عسكري للحزب، فالعكس صحيح أيضاً، إذ لا يمكن اختزال حزب الله إلى تابع اجتماعي ـ سياسي للمقاومة. فلو كان الأمر كذلك لكان الحزب مستعداً للانسحاب من الميدان السياسي أو للانحلال ببساطة حالما تحررت المنطقة المحتلة من القوات الصهيونية. وهذا ما لم يحصل حيث أصبح الحزب مشاركاً نشيطاً في النظام السياسي وخاصة بعد توقيع اتفاق الطائف.

من هذه الزاوية تصبح مقاومة الاحتلال واجباً إنسانياً وخلقياً ينبغي أن يتحمله جميع أفراد المجتمع مسلمين ومسيحيين. والحزب يقر بوجود هذا البعد الأخلاقي في جهاده ضد إسرائيل حين يعتبر أن الدفاع عن الأرض والنفس واجب إنساني وأخلاقي. ومع ذلك يؤكد أيضاً البعد الديني الخالص باعتباره المقاومة إسلامية في جوهرها ومضمونها. ومع ذلك يقوم الحزب بالتخفيف من وطأة ذلك حين يعتبر أن الجهاد في الحالة هذه هو "فرض كفاية" أي إنه واجب جماعي لا واجب فردي وهو يسقط عن الجماعة إذا كان تولي جزء منها يفي بالمهمة، وهو أمر يختلف حين يصبح الجهاد "فرض عين"، فهو حينها يصبح واجباً شخصياً وفردياً لا يسقط عن أي مسلم لبنانياً كان أم غير لبناني في أي مكان في هذا العالم، حيث بموجبه عليه أن يشد الرحال إلى أرض الجهاد في الجنوب.

في الخلاصة فإن التكليف الشرعي الذي اعتمده حزب الله هو اعتباره للجهاد في الجنوب "فرض كفاية" مفروضاً على كل مسلم ولكنه مقيّد بمدى حاجة جبهة القتال، ما يجعله بالتالي اختيارياً. وبناء على ذلك تصبح فكرة "الاستشهاد" جزءاً لا يتجزأ من تصور حزب الله للجهاد، وهو بهذا يمتلك ما يميزه عن العدو الإسرائيلي الذي قد يمتلك أسلحة متقدمة وتكنولوجيا متطورة لكنه لا يملك إرادة المقاومة والاستعداد "للاستشهاد" مما يجعله أدنى مستوى وقدرة على الصمود أمام رجال المقاومة. وهذه هي الفكرة المركزية التي يعممها ويرتكز عليها حزب الله في التعبئة والتثقيف للمقاتلين.

٦ ـ بين المقاومة والسياسة والبرلمان

في البدايات ومع **الرسالة المفتوحة** التي وجهها الحزب إلى المستضعفين كانت الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية واضحة وفيها: «نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة

ونظاماً، فكراً وحكماً، ندعو الجميع إلى التعرف إليه والاحتكام إلى شريعته.. وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحرية شكل نظام الحكم في لبنان فإنه لن يرجح على الإسلام بديلاً. ومن هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس لا على قاعدة الفرض كما يخيل للبعض»[1] ويعلق الشيخ نعيم قاسم نائب أمين عام الحزب في كتابه الصادر حديثاً: «وطالما أن الظروف لا تسمح بذلك لأن اختيار الناس مختلف أو لأي سبب آخر، فنحن معذورون في أننا بلغنا وأعلنا موقفنا وعلى الناس أن يتحملوا مسؤوليتهم في نظام الحكم الذي يختارونه.. ونعتبر أن تجربتنا السياسية في العمل الداخلي في لبنان أثبتت نمطاً ينسجم مع الرؤية الإسلامية في مجتمع مختلط وفي دولة لا تحمل الفكر الإسلامي كإدارة وتوجه وقناعة أساسية في نظام الحكم.. وليس من حق أحد أن يلغي أي فكرة.. أو يعترض على هذه القناعة المرتبطة بالإيمان بأحقية النظام الإلهي على غيره. لكن للأداء العملي مقوماته وظروفه الموضوعية وإن واجبنا هو الدعوة إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة».[2] وفي هذا التزام مبدئي واضح، قديم ـ جديد، بأن غاية الحزب إقامة الحكم الإسلامي «إذا اختار الناس ذلك» مع الاعتراف بالصعوبات الموضوعية في مجتمع مختلط، ولكن باعتماد الحكمة والموعظة الحسنة، وليس الفرض أو العنف.

بين الثمانينات والتسعينات تحول نوعي في مواقف حزب الله، بل وحتى في أسلوب عمله. فهو انطلق في مرحلة كان فيها للحرب الباردة مفاعيل هامة في احتدام الصراع في المنطقة، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانفراط عقد نظام القطبين، وانتهاء بعض النزاعات كالحرب العراقية الإيرانية، بدا حزب الله أكثر ميلاً نحو انتهاج نمط من السلوك الواقعي في الإطار الداخلي اللبناني خاصة بعد توقيع اتفاق الطائف ووضع حدّ للنزاع المسلح بين الأفرقاء داخل الساحة اللبنانية. كان من شأن هذه التحولات الكبرى التي ترافقت مع تغير المناخ السياسي في إيران ووصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة عقب وفاة آية اللّه الخميني عام ١٩٨٩ وأفول نجم الأجنحة الثورية والراديكالية لكل من حجة الإسلام علي أكبر محتشمي والشيخ حسن خروبي اللذين أديا الدور الأكبر في الثمانينات في تصدير الثورة الإسلامية ودعم الحركات الأصولية في العالم بما فيها لبنان. كل هذه المعطيات التي ترافقت مع إحياء النظام السياسي اللبناني على قاعدة الديموقراطية التوافقية أدت إلى تحول في مواقف حزب الله وجعلته يتبنى أسلوب عمل منفتح ويقترب من العلنية في كثير من المسائل، فضلاً عن مواقف سياسية لبنانية تتسم

(١) **الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم**، ١٩٨٥، ص ١٩.
(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

بالكثير من الواقعية التي تأخذ في عين الاعتبار خصوصية المجتمع اللبناني التعددي على الصعيد الطائفي والسياسي. والواقع أن معطيات أواخر الثمانينات فرضت على غالبية الحركات الإسلامية في لبنان، وفي مقدمتها حزب الله، هذا التعديل والواقعية في المواقف. فهي وجدت نفسها أمام مأزق الاستمرار في النمط الراديكالي واتباع استراتيجية الثورة الإيرانية والتغيير الجذري في وقت قررت فيه حكومة رفسنجاني اتباع سياسة براغماتية وتصالحية مع الدول الإسلامية والعربية بما فيها لبنان[1] الذي كانت ترعى فيه سوريا بقوة تطبيق اتفاق الطائف وقيام المؤسسات الشرعية للدولة.

إزاء هذه المعطيات المستجدة تحولت الحركة الإسلامية، وبالأخص حزب الله والجماعة الإسلامية، إلى اتباع استراتيجية المرونة العقائدية والسياسية مبررين ذلك بعدم توفر الشروط العملية لإقامة نظام إسلامي في لبنان، ثم بالموقف السوري الذي لم يكن متهاوناً في حال عدم التزامهم باتفاق الطائف، ولكل منهما، على المستوى السني وعلى المستوى الشيعي، تجربة مريرة تذكرهما بالثمن الفادح للخصومة مع سوريا. فالجماعة الإسلامية وحركة التوحيد الإسلامية لم ينسيا الثمن الفادح الذي دفعاه في طرابلس عام ١٩٨٥ حين تمردا على السياسة السورية، وحزب الله لا يزال يتذكر بمرارة حادثة ثكنة "فتح اللّه" في البسطة في أحد شوارع بيروت حين وقع اشتباك بين الجنود السوريين وعناصر من حزب الله، سقط خلاله اثنان وعشرون مقاتلاً من الحزب على يد الجنود السوريين في شباط/فبراير ١٩٨٧ بعد أسرهم وجمعهم داخل ثكنتهم. وهو أمر تكرر مرة ثانية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، لكن على يد عناصر الجيش اللبناني، حيث سقط للحزب في الضاحية الجنوبية عشرة من ناشطيه. ومع ذلك أظهر حزب الله في كلتا المرتين تجالداً وانضباطاً وتماسكاً منع به أي ردود أفعال[2]. وقبل ذلك يتذكر الإسلاميون أيضاً الثمن الفادح الذي دفعه الفلسطينيون أو ما كان يسمى في ذلك الحين "الزمر العرفاتية" والذي تجسد بحصار المخيمات وحرب استنزاف بدأت في صيف ١٩٨٥ بين الفلسطينيين وحركة أمل، ودامت مفاعيلها خمس سنوات خسرت فيها حركة أمل شوكتها العسكرية، وخسر فيها الفلسطينيون امتدادهم العسكري والسياسي. كل هذه المعطيات والتجارب دفعت الحركات الإسلامية وفي مقدمتها حزب الله إلى التفكير مرات عديدة قبل الخروج على النظام الذي كانت ترعى قيامه سوريا في لبنان، مما

(١) Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hisbollah: from revolution to parlimentary accommodation», *Third World Quarterly*, Spring, 1993, pp. 323-324.
(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ١٦٣؛ انظر أيضاً: وضاح شرارة، **دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦، ص ٣٦٠.

اقتضى تعديل المواقف، وتدوير الزوايا الحادة، والاتجاه نحو الواقعية، والتخفيف من الشحنة الإيديولوجية والراديكالية، والعمل من داخل النظام السياسي، وهو ما سبق وفعله الإخوان المسلمون وبعض التيارات الإسلامية الأخرى في مصر والأردن وتركيا والكويت وبعض الدول الأخرى.

ووفق المعطيات والمتغيرات التي أصابت المنطقة مع نهاية الثمانينات وجد الحزب نفسه في لبنان أمام استحقاق الانتخابات النيابية الأولى بعد اتفاق الطائف عام ١٩٩٢. ولم تكن الصورة عنده واضحة في مسألة الاشتراك فيها، مما استلزم نقاشاً داخلياً موسعاً حول هذا الأمر. وتمحورت النقاشات حول الأسئلة التالية:

١ ـ ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءاً من نظام طائفي ولا يعبِّر عن رؤية الحزب للنظام الأصلح؟

٢ ـ إذا حُلت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية الدفاع عنه وتبنيه، وتنازل عن الرؤية الإسلامية؟

٣ ـ ما هي حجم المصالح أو المفاسد التي تترتب على هذه المشاركة أو عدمها، وهل يوجد ما يغلِّب أحدهما على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟!

٤ ـ هل تؤدي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية؟

تشكلت لجنة قيادية من الحزب لمناقشة هذه الأسئلة وعقدت جلسات مكثفة، توصلت بموجبها إلى أنها لا يمكن أن تجيب عن السؤال الأول حول المشروعية فهو من "مختصات الولي الفقيه"؛ خاصة وأن البعض يعتبر أن المشاركة في نظام غير إسلامي لا ينسجم مع الرؤية المتكاملة للإسلام الذي يفرض أن يبقى النشاط خارج أطر الأنظمة الوضعية مهما كانت صيغتها. إلا أن الممارسة التاريخية أظهرت إمكانية المشاركة لكن في مجالات فردية ولم تشمل حزباً أو اتجاهاً بكامله، كما في حالة مشاركة "المحقق الكركي" كشيخ للإسلام في الدولة الصفوية. فضلت اللجنة استكمال المناقشة في الأسئلة الثلاثة المتبقية لوضع المعطيات الكاملة بين يدي الولي الفقيه بغية تحديد الموقف الشرعي[١].

اعتبرت اللجنة أن الانتخابات النيابية «تعبير عن المشاركة في بنية النظام السياسي القائم لأنها دعامة من دعائمه، لكنها لا تعبِّر عن الالتزام بالمحافظة على بنيته كما هو، ولا تستلزم الدفاع عن علله وثغراته. فالموقع النيابي يحمل صفة التمثيل لفئة من

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٢٦٩.

الناس، وبإمكان النائب تبيان وجهة نظره والدفاع عنها، وله الحرية في الموافقة على ما ينسجم مع رؤيته، والاعتراض والرفض لما يخالف رؤيته. فهو قادر على تسجيل موقفه بحسب الخلفية التي ينطلق منها.. فالنيابة موقع تمثيلي لا يحمل عنوان المبايعة للنظام بالمطلق». تعدد اللجنة بعد ذلك ستة عناوين تعبِّر عن حجم المصالح التي تتحقق من المشاركة النيابية وهي باختصار: توفير الدعم والتأييد للمقاومة من المجلس النيابي، حمل قضايا الناس المعيشية والتنموية، الاطلاع المسبق على ما يهيأ من قوانين، بناء شبكة من العلاقات السياسية، اعتراف رسمي من إحدى مؤسسات النظام اللبناني بتمثيل حزب الله كشريحة شعبية، تقديم وجهة نظر إسلامية في مختلف القضايا. ومع هذا عددت اللجنة بعض السلبيات منها: صعوبة التمثيل الشعبي الدقيق لخصوصية الساحة اللبنانية مما يجعل «الحضور في المجلس النيابي حضوراً سياسياً تمثيلياً أكثر منه حضوراً عددياً تمثيلياً، إقرار بعض القوانين المخالفة للشريعة بالرغم من مخالفة نواب حزب الله لها، تحميل الناس للنائب مسؤولية الخدمات المناطقية والفردية في الوقت الذي يغلب على مسؤوليته دور التشريع وليس التنفيذ. أما فيما يتعلق بالسؤال حول الأولويات فاعتبرت اللجنة أن ما يتحكم بها هو القرار السياسي للحرب، وبما أنه قرر أولوية المقاومة ضد إسرائيل، وحيث إنه لا يوجد شرط مسبق يربط بين المشاركة النيابية وخصوصية المقاومة فلا داعي للخوف، بل على العكس فإنها وفق منظوره تشكل رصيداً إضافياً داعماً للمقاومة.

وهكذا خلصت اللجنة بأغلبية ١٠ من ١٢ إلى أن المشاركة في الانتخابات النيابية فيها مصلحة بل هي ضرورية. وجرى تقديم اقتراح اللجنة إلى "الولي الفقيه" الإمام الخامنئي واستفتاؤه حول المشروعية فأجاز وأيّد. عندها حسمت المشاركة في الانتخابات النيابية، فعقد الأمين العام حسن نصر اللّه مؤتمراً صحفياً في ٣ تموز/يوليو ١٩٩٢ أعلن فيه عن قرار الحزب بالمشاركة في الانتخابات[١].

أ) إلى البرلمان عام ١٩٩٢:

شارك حزب الله في الانتخابات النيابية بعدما قيل إنه رفض عرضاً قدّم إليه في نهاية عام ١٩٩٠ يفيد بتعيين عدد من النواب المنضوين تحت لوائه[٢]. وهذا الرفض جاء في مرحلة لم يكن فيها الحزب قد حسم خياراته في المشاركة السياسية في البرلمان. إلا أن الدعوة للانتخابات الأولى التي جرت بعد الطائف في العام ١٩٩٢

(١) المرجع السابق، ص ص ٣٧١ ـ ٣٧٣.

(٢) حسن فضل اللّه، **الخيار الآخر: حزب الله**، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٤، ص ١٢٣.

لانتخاب ١٢٨ نائباً كانت بالنسبة للحزب البداية العملية في خوض تجربة الانتخابات.

فقد أعلن الرئيس عمر كرامي عن هذه الانتخابات وتاريخها إثر زيارة قام بها إلى دمشق، ودخلت الفكرة في البيان الوزاري الذي نالت عليه حكومة رشيد الصلح الثقة ثم تحولت إلى البند الأبرز في برنامجها. إلا أن الدعوة للانتخابات ووجهت بالدعوة إلى المقاطعة لها وخاصة من الأطراف المسيحية الأساسية بدءاً بالبطريرك صفير وميشال عون من منفاه إلى سمير جعجع والرئيس أمين الجميل وريمون إده وحزب الوطنيين الأحرار. ومع تصاعد حدة المعارضة المسيحية التي هاجمت قانون الانتخاب من جهة وإجراء الانتخابات في ظل قوات سورية من جهة أخرى، بدأ القلق والخوف يتزايد في أوساط المسلمين وارتفعت أصوات تحذر من خرق الإجماع والمصالحة الوطنية وإجراء الانتخابات في ظل اعتراض طائفة كبرى عليها. ووجهت هذه الأصوات بإصرار سوري ولبناني رسمي على إجراء الانتخابات قبل أيلول ١٩٩٢ وهي المهلة التي أشار إليها اتفاق الطائف. وهكذا جرت الانتخابات في جو من الانقسام الوطني الحاد فشهدت أدنى مستوى من الإقبال على التصويت منذ الاستقلال وسجلت ٣٠,٣٤ بالمئة مقارنة بنسبة تأرجحت بين ٥٠ و٥٣ بالمئة منذ العام ١٩٦٠[1].

شارك حزب الله في هذه الانتخابات وحصل على ثمانية مقاعد في جو ائتلافي غير تنافسي وهو ما حصل في الشمال والجنوب حيث الدائرة الموسعة، وما تعذر حصوله في دوائر أخرى كدائرة بعلبك الهرمل علماً أن الخيار في الأساس كان يتجه نحو تشكيل لوائح ائتلافية.

شارك حزب الله في الانتخابات النيابية الأولى بعد الطائف على أساس برنامج انتخابي أعلنه قبيل الانتخابات (تموز ١٩٩٢) وتضمنت بنوده المحاور التالية:

ـ المقاومة هي أولوية بالنسبة للحزب، وهو التزام يعلن أنه سيقوم به وبكل ما يترتب عليه من ضمان حياة وكرامة العوائل والأسر التي فقدت معيلها في الأسر أو الاستشهاد أو تعرض لإعاقة أو عاهة.

ـ إلغاء الطائفية السياسية التي هي العلة الأساسية لفساد النظام القائم في لبنان.

ـ يرى الحزب ضرورة تعديل قانون الانتخاب لتوسيع قاعدة المنتخبين على أساس لبنان دائرة انتخابية واحدة واعتماد سن الـ ١٨ بدل سن الـ ٢١ للناخب.

ـ يؤكد الحزب أيضاً في برنامجه على ضرورة ضمان حرية الاعتقاد وممارسة

(١) فريد الخازن وبول سالم (إشراف)، **الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣، ص ٦٧.

الشعائر الدينية المختلفة، وتنظيم وسائل الإعلام بما ينسجم مع هوية لبنان وانتمائه الحضاري، وضمانة حرية العمل السياسي للجميع.

ـ وضع قانون عصري للجنسية يتجاوز الاعتبارات الطائفية والمحسوبيات السياسية.

ـ العمل على عودة جميع المهجرين إلى قراهم وبلداتهم.

ـ ويرى الحزب على الصعيد الإداري إلغاء طائفية الوظيفة واعتماد الكفاءة والمباراة بدل المحسوبية، وعلى المستوى الإنمائي، حماية المنتوجات المحلية وتنمية الموارد الذاتية من خلال دعم القطاعين الزراعي والصناعي مع تأمين أسواق خارجية لها، مع ضرورة تأهيل وتحسين البنية التحتية في المناطق المحرومة. وعلى المستوى التربوي، ضرورة تعزيز التعليم الرسمي وتحقيق إلزامية التعليم ودعم الجامعة اللبنانية وتعزيز البحوث داخلها ورعاية المتفوقين، وتوحيد المناهج وخاصة كتاب مادة التاريخ وفق مضمون يلتزم معايير الانتماء الحضاري للبنان إلى محيطه العربي والإسلامي. وعلى المستوى الاجتماعي، ضرورة تشريع قوانين تلحظ شمول الضمان والتعويضات الصحية والاجتماعية جميع اللبنانيين، وإصلاح مؤسسات الضمان وإنشاء المستشفيات والمراكز الصحية الحكومية في مختلف المناطق.

لا شك في أن هذا البرنامج طموح في رؤيته للإصلاح، إلا أن المتابع لأجواء الانتخابات عموماً في لبنان يجد نقاط تشابه كثيرة بين برامج المرشحين المتنافسين، بل يفاجأ بأن البرامج شبه متطابقة في العناوين الرئيسية. المعيار الأساسي الذي يميز بين القوى المتنافسة هو الالتزام الحقيقي والعملي بهذا البرنامج بعد انتهاء الحملات الانتخابية والسعي الجدي لتحويل البرامج إلى خطط عمل عبر الضغط على الحكومات لتنفيذها.

بدأت المعركة الانتخابية في منطقة البقاع التي تعتبر من المعاقل الأساسية لحزب الله، وتركزت المعركة تحديداً في دائرة بعلبك ـ الهرمل التي تمثل الخزان البشري الشيعي وساحة عمله. وبالتالي فإن فوزه في هذه الدائرة يعتبر من الناحية المعنوية دافعاً قوياً يشجع على الفوز في بقية الدوائر. كان من المفترض أن يتم ائتلاف على غرار ما جرى في دائرتي زحلة والبقاع الغربي ـ راشيا، وأن تشكل لائحة ائتلافية بقيادة رئيس مجلس النواب في حينه السيد حسين الحسيني تضم الأحزاب والأطراف الفاعلة في الدائرة. واجه الرئيس الحسيني صعوبة في تشكيل اللائحة خصوصاً لجهة اختيار المرشحين من الطائفة الشيعية. ومما ساهم في تعقيد الأمور أن الرئيس الحسيني «كان يتعاطى بذهنية السيد والقطب الأساسي وباعتبار أنه عراب الطائف وله تقدير عند الناس

وتقدير إقليمي ومحلي»[1]. وقد كان طرحه أن تضم اللائحة إلى جانبه شخصياً ثلاثة مرشحين حياديين يتمتعون بكفاءة علمية، ومرشحاً عن حركة أمل ومرشحاً عن حزب الله. وهذا ما رفضه الحزب. لذلك بدا واضحاً منذ مطلع آب/أغسطس أن هذه الدائرة لن تشهد لائحة ائتلافية وأن التنافس الحاد والأساسي سيكون بين لائحة برئاسة حسين الحسيني وأخرى هي لائحة حزب الله. وفعلاً هذا ما حدث، إذ شكل الحزب لائحته تاركاً فيها مقعدين شيعيين شاغرين، واحد للحسيني والآخر لمرشح يختاره هو وهذا ما لم يقبل به الحسيني. والواضح أن فشل اللائحة الائتلافية يعود بالدرجة الأولى إلى أن الأطراف الفاعلة وخاصة الجانب السوري، لم تستخدم ما لها من نفوذ وتأثير على هذه الأطراف لإنجاح الائتلاف، بل على العكس كان ثمة إصرار سياسي من طرف خصوم الرئيس الحسيني داخل السلطة (خصوصاً رئيس الجمهورية على حدّ قول المقربين من الحسيني) وخارج السلطة كما يفيد ألبير منصور (على الصعيد السوري وأجهزته الأمنية)، كي تجري معركة انتخابية تكون أساساً في صالح حزب الله[2].

استخدم حزب الله كل الوسائل المتوافرة لديه تنظيمياً ودينياً ليطلق حملته الإعلامية والدعائية، موظفاً بذلك المنابر والمساجد والحسينيات لمخاطبة الناس وطرح برنامجه السياسي والتعريف بمرشحيه، وكانت النتيجة فوز لائحة الوفاء للمقاومة التي شكلها حزب الله وضمت أربعة مرشحين للحزب وهم السيد إبراهيم أمين السيد (٤٦٠٦١ صوتاً) الشيخ علي طه (٣٢٣١٠ أصوات) الشيخ خضر طليس (٣٤٩٣٩ صوتاً) والحاج محمد ياغي (٣٥٩٥١ صوتاً)، وأربعة مرشحين حلفاء من طوائف متنوعة وهم عن المقعدين السنيين إبراهيم بيان (٣٦٣٧٥ صوتاً) ومنير الحجيري (٣٥٨٤٥ صوتاً) وعن المقعد الماروني ربيعة كيروز (٣٣٤٥٧ صوتاً) وعن مقعد الروم الكاثوليك مسعود روفايل (٣٨٣٤٢ صوتاً). فازت لائحة الحزب إذن بثمانية مقاعد في مواجهة ست لوائح انتخابية ومنها لائحة الميثاق والوفاق برئاسة حسين الحسيني التي فاز منها الرئيس الحسيني ويحيى شمص فقط.

أما في دائرة زحلة فقد خاض حزب الله المعركة منفرداً بترشيحه أحمد المذبوح الذي نال ٩٥٣٩ صوتاً في مواجهة محسن دلول (١٤٧٦١ صوتاً) عن المقعد الشيعي الوحيد في هذه الدائرة الذي نجح في الفوز به محسن دلول كعضو في لائحة الكتلة

(١) من مقابلة مع النائب إبراهيم بيان في ١٦/ ٥/ ٢٠٠٠، واردة في رسالة دبلوم للطالب حسين هاشم قُدّمت في معهد العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ بعنوان: «حزب الله في البرلمان اللبناني بين الإيديولوجية الدينية والحركة السياسية»، ص ٥٠.

(٢) ألبير منصور: **الانقلاب على الطائف**، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٣، ص ١٧٨.

الشعبية التي اكتسحت غالبية المقاعد وكانت برئاسة الزعامة الزحلية العريقة ممثلة بالياس سكاف.

أما دائرة البقاع الغربي - راشيا فقد بدا واضحاً أنها على غرار دائرة زحلة ستشكل فيها لائحة ائتلافية قوية برئاسة وزير الداخلية حينها سامي الخطيب (لائحة القرار). اتخذ حزب الله قراره بخوض المعركة منفرداً، بعد أن أعطيت له نصائح محلية وإقليمية بضرورة إخلاء الساحة لغيره في البقاع الغربي بعد أن ترك المجال له بتشكيل لائحة في بعلبك - الهرمل. وبنتيجة الانتخابات خسر مرشح الحزب حيث نال (١١٩٨٤ صوتاً) مقابل منافسه محمود أبو حمدان في حركة أمل الذي نال ١٦٤٠٢ صوتاً.

أما على صعيد بيروت فقد تميزت المعركة الانتخابية بكثرة المرشحين على مقاعد المسلمين وقلة المرشحين على مقاعد المسيحيين بسبب المقاطعة شبه العامة من المسيحيين للانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. وقد جرت حينها مساع سورية لجمع قطبي السنة آنذاك سليم الحص وتمام سلام ورئيس الحكومة رشيد الصلح في لائحة واحدة يشكلون نواتها القوية التي لا يمكن خرقها، وبذلك تجنب بيروت معركة حامية. غير أن هذه المساعي لم تثمر، فقد أصرّ الحص وسلام على أن تأخذ اللعبة الديموقراطية مجراها في إطار المنافسة الحرة ضد نهج الحكومة. ولاحقاً انسحب تمام سلام من الانتخابات استجابة لدعوة والده «حرصاً على وحدة لبنان بجناحيه المسيحي والمسلم». وهكذا خلت الساحة للائحتين الأولى برئاسة سليم الحص (الإنقاذ والتغيير) والثانية برئاسة رشيد الصلح (لائحة بيروت). أمام هذا الواقع قرر حزب الله ترشيح محمد برجاوي وخوض المعركة منفرداً مستفيداً من رصيده الشعبي ومن تبادل الأصوات الواسع مع المرشحين المنفردين، بل والمرشحين من مختلف اللوائح، ومن تحالف غير معلن مع كتلة الإنقاذ والتغيير، وانتهت المعركة بفوز مرشح حزب الله محمد برجاوي (١٢٦٦٦ صوتاً) بالإضافة إلى سليم الحص، رشيد الصلح، محمد يوسف بيضون، عصام نعمان، نجاح واكيم، بشارة مرهج، غسان مطر، أسامة فاخوري.

أما في دائرة بعبدا فقد جرى تبادل أصوات من دون أي تحالف علني بين مرشح الحزب الاشتراكي أيمن شقير ومرشح حزب الله عن المقعد الشيعي الثاني علي عمار الذي فاز بـ ١٣٧٤٠ صوتاً في حين فاز عن المقعد الشيعي الآخر باسم السبع.

في الجنوب كان الوضع مستتباً لحركة أمل بشكل راجح، وجاء قانون الانتخاب ليضم محافظتي الجنوب والنبطية في دائرة انتخابية واحدة تضم ٢٣ مقعداً. وكان الأمين العام لحزب الله قد أذاع في الخامس من آب/أغسطس ١٩٩٢ برنامج الحزب الانتخابي وسمى مرشحيه في سائر الدوائر مستثنياً الجنوب، معللاً هذا الاستثناء بالحاجة إلى

اتصالات خاصة لاستكمال التحالف مع أمل والأطراف الأخرى كتيار الحريري، وهذا ما تم التوصل إليه في نهاية المطاف، حيث تشكلت لائحة التحرير من حزب الله وحركة أمل وحلفائهما في مواجهة لائحة إرادة الشعب برئاسة كامل الأسعد. مع ذلك حصل بعض التشطيب في لائحة التحرير، مما سمح بفوز أحد المرشحين المنفردين وهو مصطفى سعد الذي صوّت له حزب الله والشيوعيون والتقدميون. انتهت الانتخابات بفوز لائحة التحرير بكاملها وكانت تضم مرشحين اثنين لحزب الله هما محمد فنيش (١١٧٧٥٣ صوتاً) ومحمد رعد (١١٦٦٤٦ صوتاً).

وهكذا تشكلت بعد انتهاء الانتخابات في جميع المناطق كتلة الوفاء للمقاومة من نواب حزب الله وحلفائهم وضمت ١٢ نائباً. وتسمية الكتلة بهذا الاسم جاءت تأكيداً من الحزب على أولوية المقاومة التي أصبحت من صميم المجتمع اللبناني وتحظى بتأييد واسع منه وتمتلك بالتالي شرعية رسمية عبر وجود ممثليها في المجلس النيابي.

ب) حزب الله عام ١٩٩٦ وتحالفات الأمر الواقع:

كان لاقتراح رئيس الجمهورية الياس الهراوي بجعل لبنان دائرة انتخابية واحدة ردود فعل عديدة انقسمت بين مؤيد ومعارض. فقد أكد رئيس مجلس النواب نبيه بري أنه فوجئ ورفيق الحريري بطرح هذا الاقتراح، لكنه مع هذا اقتراح قابل للدرس، مكرراً وعده بأن القانون سيتلافى أخطاء العام ١٩٩٢ وسوف يكون مساوياً بين الجميع. أما نائب الرئيس السوري عبد الحليم خدام فقد أبلغ موفد الرئيس الهراوي حينها الوزير شوقي فاخوري أن الاقتراح سابق لأوانه ويحتاج إلى سنتين على الأقل لإنضاجه وتسويقه[1]. إلا أن القانون الذي صدر عن مجلس الوزراء قضى باعتماد المحافظات الأربع، بيروت والشمال والبقاع دوائر انتخابية، ودمج الجنوب والنبطية في دائرة واحدة، أما الأقضية الستة في جبل لبنان فاعتبرت ست دوائر انتخابية.

خاض حزب الله معركته الانتخابية على أساس برنامجه الانتخابي الذي سبق وطرحه عام ١٩٩٢ وأكد على النقاط الأساسية التي وردت فيه، ودعا المسيحيين إلى عدم المقاطعة والمشاركة في الانتخابات وأبدى استعداده التام للتعاون معهم ومع غيرهم من أجل الوصول إلى قناعات مشتركة والتفاهم على لوائح وضوابط معينة[2]. وقد بدأت ترتسم في الأفق معلومات عند حزب الله عن نوايا تهدف إلى تقليص تمثيله في

---

(١) نقولا ناصيف، روزانا بومنصف، **انتخابات الـ ٩٦ في فصولها ـ المسرح والكواليس**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦، ص ص ١٤ ـ ١٥.

(٢) الشيخ نعيم قاسم، «حديث إلى وكالة الأنباء المركزية»، ٤/٧/١٩٩٦.

المجلس النيابي وتحد من طموحه في زيادة عدد ممثليه، وهو ما اعتبره أيضاً بمثابة عقوبة له على ما حققه من نصر في معركته الشرسة التي خاضها في نيسان/أبريل ١٩٩٦. وقد بدا حينها وكأن الحزب أمام ثلاثة خيارات:

١ ـ القبول بحصة في البقاع والجنوب قد لا تتجاوز الستة مقاعد على أبعد تقدير.

٢ ـ خوض المعركة في لوائح خاصة به.

٣ ـ المقاطعة وهو الخيار المستحيل في ظل المعادلات المحلية[1].

وقد اتضح لحزب الله أن الأمور غير ميسّرة لعقد ائتلافات انتخابية تنطلق من حجم القوى التي تشارك فيها وتحقق لبعضها التمثيل الذي يتناسب مع حجمها الشعبي الحقيقي. كما أنه لن يكون مسموحاً له هذه المرة خوض المعركة الانتخابية في أي دائرة منفرداً، ولن يكون مطلق اليد في تأليف لائحة كما جرى في بعلبك ـ الهرمل. لذلك فهو محكوم بالانخراط في لوائح السلطة "اللبنانية ـ السورية" التي تشرف على اللعبة الانتخابية.

لم يخفِ حزب الله استياءه، «فما يجري لا يليق إطلاقاً بحجمه الشعبي الواسع وعطاءاته الكبيرة في ميدان مقاومة الاحتلال وبالتالي فهو يرفض تحديد حصته وتقليص حجمها وهو لن يوقع قرار تحجيمه»[2].

والواقع أن حزب الله حاول أن يخوض الانتخابات النيابية بشكل منفرد عبر لوائح وتحالفات خاصة، إلا أن ضغوطاً سورية قوية مورست عليه، فضلاً عن التخوف من بروز مشكلات ميدانية بين حركة أمل وحزب الله، تم التوافق بين الجميع على لائحة ائتلافية في الجنوب والبقاع على الشكل التالي:

١ ـ حصل حزب الله على أربعة مقاعد في الجنوب، بعد أن كان مطروحاً عليه ثلاثة مقاعد فقط. وتمت تسميتهم من قبل الحزب على الشكل التالي: محمد رعد (النبطية) ومحمد فنيش (بنت جبيل) عبد اللّه قصير (صور) نزيه منصور (مرجعيون ـ حاصبيا).

٢ ـ أما في البقاع فقد حصل الحزب على ثلاثة مقاعد هم السيد إبراهيم أمين السيد، حسين الحاج حسن، وعمار الموسوي (بعلبك ـ الهرمل)، إضافة إلى مقعد سني اختار مرشحاً له إبراهيم بيان ومقعد ماروني اختار أيضاً مرشحاً له ربيعة كيروز.

---

(١) إبراهيم بيرم، **النهار**، ٢٠/٦/١٩٩٦.

(٢) النائب محمد فنيش، جريدة **الأنوار**، ٦/٧/١٩٩٦.

أحدث الائتلاف بين حزب الله وحركة أمل إرباكاً سياسياً وأعاد خلط الأوراق بين جميع المعنيين في الانتخابات جنوباً وبقاعاً. فلم يكن سهلاً أن يتخلى حزب الله عن حلفائه قبل يومين من الانتخابات فهذا الأمر هزّ مصداقية الحزب حيال أصدقائه وحلفائه الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة من كان يفترض أن يكون معهم قبل يومين. ولم يخفِ الحزب تأثير قرار دخول الائتلاف على مصداقيته، لكنه أكد أن حلفاءه سيقدرون «الظروف الموضوعية للوساطة الإقليمية»[1]. في النتيجة فازت لوائح الائتلاف في الجنوب والبقاع. إلا أن مرشح حزب الله علي عمار في دائرة بعبدا لم يفز رغم أنه كان على لائحة «الوفاق والتجديد» التي تضم قوى فاعلة في الدائرة، وقد فاز مكانه مرشح حركة أمل صلاح الحركة بفارق يقارب الـ ٢٠٠٠ صوت. كذلك أخفق مرشح حزب الله في بيروت وفاز منافسه مرشح حركة أمل حسين يتيم. وهكذا تقلصت كتلة الوفاء للمقاومة إلى تسعة نواب عام ١٩٩٦ بعدما كانت ١٢ نائباً.

ج) انتخابات ما بعد التحرير ٢٠٠٠:

أبرز ما ميّز انتخابات العام ٢٠٠٠ أنها جاءت بعد عرس "التحرير" وبعد اندحار القوات الإسرائيلية من الجنوب، وهذا الإنجاز شكل عامل دفع هام للحزب ووفّر له حصاداً انتخابياً قوياً. رغم أن الخارطة السياسية ومواقع النفوذ بقيت على حالها في مختلف الدوائر، وبقي تدخل السلطة، في الداخل والخارج، للتأثير على مسار الانتخابات عبر التحالفات وعبر قانون الانتخاب نفسه.

وقانون انتخابات العام ٢٠٠٠ شأنه شأن القوانين السابقة، هبط على الجميع وفرض عليهم من قبل القوى النافذة الممسكة بالملف اللبناني إقليمياً وفصّل على مقاس أهل الحكم وبعض الأقطاب السياسيين. ورغم أن الكلام عن القانون بدأ باكراً عندما بادرت حكومة الرئيس الحص إلى فتح الباب أمام المعنيين لتقديم مشاريعهم في هذا المجال، وقد لاقت حينها هذه المبادرة الاستحسان والترحيب، إلا أنها ظلت موضع تساؤل لجهة طريقة التعامل مع الاقتراحات. وعلى الرغم من تعدد الصيغ التي تم تداولها، إلا أن الخلاف الأبرز كالعادة نشب على حجم الدوائر وليس حول قانون الانتخاب. وبعد أن استلمت اللجنة أكثر من أربعين اقتراحاً عادت وأقرت قانون ١٩٩٦ مع بعض التعديلات على حجم الدوائر. فبيروت قسّمت ثلاث دوائر، مستهدفين بذلك الرئيس السابق حينها رفيق الحريري للحدّ من قدرته على الإتيان بكتلة نيابية واسعة. وضم القانون محافظتي الجنوب والنبطية في دائرة واحدة، لتأمين كتلة نيابية كبيرة موالية

(١) جريدة **السفير**، ٥/٩/١٩٩٦، انظر تصريح الأمين العام للحزب السيد حسن نصر الله.

لرئيس مجلس النواب نبيه بري. واستهدف القانون أيضاً قضاء بشري فدمجه في دائرة واحدة مع قضاء عكار لقطع الطريق على مرشحي القوات اللبنانية، وجرى تقسيم محافظة البقاع ثلاث دوائر كما في العام ١٩٩٢ وخفضت دوائر جبل لبنان من ست دوائر إلى أربع.

وهكذا بدا تقسيم الدوائر عشوائياً واستنسابياً إلى أقصى الحدود، وتمت الموافقة عليه في مجلس الوزراء رغم المعارضة الشكلية التي أبداها رئيس الحكومة سليم الحص حينها. تأليف اللوائح أيضاً جاء بطبيعة الحال انعكاساً للتوازنات السياسية والصراعات القائمة بين مواقع الحكم الموزعة بين من هم داخل الحكومة ومن هم خارجها. والواقع أن هذه الانتخابات كانت محطة فاصلة بين أهل الحكم من جهة والمعارضة الحريرية - الجنبلاطية التي كانت تحالفاتها أكثر تجانساً من جهة ثانية. وكانت أكثر المواقع استقطاباً وتنافساً دوائر بيروت وجبل لبنان والشمال.

في هذه الانتخابات استعاد الحزب مقعده في بعبدا حيث فاز علي عمار مرشح الحزب الذي كان عضواً في لائحة الوفاق والتجديد التي رأسها طلال أرسلان. والواقع أن هذه اللائحة خسرت بكاملها أمام لائحة وليد جنبلاط ولم يفز منها إلاّ عمار وأرسلان بسبب ترك اللائحة المنافسة لهم المقاعد شاغرة.

في بيروت فازت لوائح الحريري بكاملها في الدوائر الثلاث مقابل لوائح رئيس الحكومة سليم الحص ولائحة تمام سلام، واستطاع الرئيس الحريري أن يفوز بثمانية عشر مقعداً من أصل ١٩ وإقصاء منافسيه على زعامة بيروت، واستطاع أن يقلب الطاولة أيضاً على حزب الطاشناق الأرمني في بيروت وأن يسجل سابقة انخراط النواب الأرمن في الحياة السياسية من باب المعارضة، كاسراً بذلك القاعدة المعتمدة بأن التحالف الأرمني مع السلطة هو دائماً رابح بالنسبة إلى الطرفين، في حين فاز أيضاً مرشح حزب الله محمد برجاوي بدعم من الرئيس الحريري الذي ترك له مقعداً شاغراً.

أما في الجنوب فقد أمكن للائحة الائتلافية بين أمل وحزب الله وكما كان متوقعاً أن تكتسح ٢٣ مقعداً بفارق بعيد عن خصومها. كان للحزب منهم خمسة مقاعد بينهم مقعد ماروني، كذلك حصل على خمسة مقاعد في البقاع. وهكذا عادت كتلة حزب الله إلى مجلس النواب بـ ١٢ مقعداً كما كان الأمر عام ١٩٩٢.

د) انتخابات ما بعد الوصاية السورية (٢٠٠٥):

جرت هذه الانتخابات في ظل مناخ سياسي يسيطر عليه الاستقطاب الحاد. فقد شكلت عملية اغتيال الرئيس رفيق الحريري منعطفاً خطيراً في الحياة السياسية اللبنانية، فتداعياتها لا تزال تفعل فعلها على كل الأصعدة، وأبرزها تشكيل لجنة تحقيق دولية،

والانسحاب السوري من لبنان في ظل حالة من الغليان والتعبئة والانقسام السياسي حول القرار ١٥٥٩ وحول المسؤولية في جريمة الاغتيال. كان من الواضح أن اتجاهات الرأي العام تؤشر نحو تغيير واضح في الخريطة السياسية مع عودة الجنرال ميشال عون والتعاطف الكبير على الصعيد الشعبي مع أطراف ١٤ آذار وخاصة تحالف تيار المستقبل والحزب التقدمي الاشتراكي، وهذا ما ترجم انتخابياً في الاكتساح الذي حدث عملياً يوم الانتخاب، فعلى المستوى السني اكتسح تيار الحريري ولوائحه دوائر الشمال وبيروت، ووليد جنبلاط لوائح الشوف وبعبدا، والجنرال عون دوائر جبل لبنان في ظل تراجع وانسحاب حلفاء سوريا من الطقم السياسي الذي يدين بوجوده إلى الدعم السوري المباشر بشكل أساسي.

إلا أن الساحة الشيعية لم تتعرض إلى تغيير انتخابي ملموس، فقد بقي الائتلاف في محافظة الجنوب بين حركة أمل وحزب الله سيد الموقف، كذلك لم تشهد منطقة الهرمل ـ بعلبك تغييراً انتخابياً يذكر، فالقوى السياسية الفاعلة في الساحة الشيعية لم يطرأ ما يغيّر من فعاليتها على الأرض. بل إن التركيز السياسي الأميركي بعد صدور القرار ١٥٥٩ على نزع سلاح حزب الله زاد من التعبئة والالتفاف حول مرشحي حزب الله. بل دفع الأطراف الأساسية في تحالف ١٤ آذار إلى تأكيد التعاون والتحالف مع مرشحي الحزب. فتيار الحريري ترك أحد المقاعد الشيعية في بيروت لحزب الله، وفي الجنوب ترك شاغراً أحد المقاعد السنية في صيدا لبهية الحريري، كذلك في دائرة بعبدا تم خوض الانتخابات بالتحالف مع وليد جنبلاط والقوات اللبنانية وترك أحد المقاعد الشيعية لحزب الله.

خرج حزب الله بنتيجة الانتخابات بحصيلة جيدة بلغت أربعة عشر مقعداً نيابياً بزيادة مقعدين عن العام ٢٠٠٠، إذ حصل على مقعد إضافي في الجنوب ومقعد إضافي في بعلبك ـ الهرمل كان يشغله حزب البعث عبر أمينه العام عاصم قانصو.

هـ) الانتخابات البلدية بين محطتين:

أما الانتخابات البلدية فقد شهدت تنافساً حاداً بين حزب الله وحركة أمل. ففيما تتحدث أرقام حركة أمل عن الفوز بـ ٥١ بلدية من أصل ٧٥ بلدية في الجنوب في انتخابات الـ ١٩٩٨، فضلاً عن الفوز بـ ١٤٦ مختاراً مقابل ٥٠ مختاراً لحزب الله، أورد النائب محمد رعد أرقاماً مخالفة باسم حزب الله حيث يقول إنه من أصل ٦٦ بلدية جرى التنافس فيها، فاز حزب الله بـ ٣١ بلدية في مقابل ٣٥ بلدية لحركة أمل، كما فاز بـ ١٢٧ مختاراً في مقابل ٢٧ مختاراً لأمل.

أما في الضاحية الجنوبية فقد حقق حزب الله فوزاً ساحقاً، وكان هذا أمراً متوقعاً.

ومع أن الحزب لم يُهزم في الجنوب، إلا أنه أيضاً لم ينتصر، بدليل أرجحية عدد البلديات التي فازت بها حركة أمل بالتحالف مع العائلات على حساب حزب الله الأمر الذي فاجأ الجميع. وكانت النتائج على الشكل التالي: فاز الحزب في قضاء النبطية بـ ١١ بلدية بما فيها مدينة النبطية، مقابل ١٣ بلدية لحركة أمل. في قضاء صور فاز الحزب بـ ٣ بلديات مقابل ١١ لحركة أمل. في قضاء صيدا فاز الحزب بـ ٣ بلديات مقابل ١٠ لحركة أمل.

يدل تحليل النتائج على اختراقات متبادلة حصلت، فحزب الله الذي فاز في بلديات كانت تبدو عصية عليه، خسر كلياً أو جزئياً في بلدات تعدّ بمثابة معاقل رئيسية لمقاومته مثل جباع (بلدة النائب محمد رعد) وعين قانا وكفرفيلا (بلدة نائب الأمين العام الشيخ نعيم قاسم) وزوطر الغربية وزوطر الشرقية وشقرا وياطر وكفرا ودير قانون النهر وشحور (بلدة النائب محمد قصير). في المقابل فازت لوائح حزب الله في بعض البلديات التي تصنف ساحلاً ومحسوبة على حركة أمل ورئيسها نبيه بري مثل جويا ودير الزهراني وحداثا. وفي المحصلة، من أصل ٩٧ بلدية في الجنوب جرى التنافس في ٧٥، فاز حزب الله بـ ١٩ بلدية مقابل ٤١ لحركة أمل وتعادلا في واحدة. واختلفت الأرقام في ١٤ بلدية وهي ولو جرى إضافتها لرصيد حزب الله فستبقى الأرجحية لحركة أمل[١]. أما نتائج قضاءي بعلبك ـ الهرمل حيث الكثافة الشيعية فأظهرت تفوق حزب الله وانحسار حركة أمل، الأمر الذي جعل الحزب في موقع الحزب الشيعي الأول في البقاع على الرغم من النتائج الضعيفة التي حققها الحزب في مدينة بعلبك والتي وصفها البعض بالنكسة الخطيرة، والتي كان سببها الشحن المذهبي. فالسنة لم يعتبروا أنفسهم ممثلين بشكل حقيقي في الانتخابات النيابية عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦، فالمقعد النيابي السني كان يختاره حزب الله ولم يكن لهم رأي باختياره، مما أفرز تجاذباً مذهبياً حاداً، فضلاً عن النتائج السلبية التي أفرزها ما عرف "بثورة الجياع" على حزب الله، وآثار معركة "بورضاي" مع الشيخ صبحي الطفيلي الأمين العام السابق لحزب الله الذي دخل في خلاف علني مع القيادة الجديدة للحزب، حيث فازت لائحته بكاملها في بريتال وأثرت سلباً على نتائج حزب الله في بعلبك[٢].

أما في الانتخابات البلدية للعام ٢٠٠٤ فقد أعلن حزب الله أن اللوائح التي

---

(١) انظر: نزار حمزة، «دور الحركات الإسلامية في الانتخابات البلدية» ضمن كتاب فريق عمل جماعي بعنوان: **مخاض الديموقراطية في بنى المجتمعات المحلية**، بيروت، المركز الوطني للدراسات، ١٩٩٩، ص ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

يدعمها فازت بـ ٨٧ بلدية من أصل ١٤٢ حصل فيها تنافس في الجنوب أي ما نسبته ٦١ بالمئة. علماً أن الانتخابات شملت ١٧١ مدينة وبلدة، قال الحزب إن ١٩ منها لم يدخل فيها منافساً بشكل فعلي ومباشر والسبب «أننا تركنا هذه البلدات للعائلات الموجودة وللفاعليات نتيجة بعض الحساسيات الخاصة التي لاحظناها في هذه البلدات، كما كان هناك تفاهم مشترك مع إخواننا في أمل في عشر بلدات، أما البلدات المتبقية (١٤٢ بلدية) فقد تحالفنا فيها مع قوى وفعاليات وشكلنا لوائحنا ودخلنا فيها بتنافس وكانت النتيجة بحسب القرار النهائي الفوز بـ ٨٧ بلدية».[١] ونتائج الجنوب تعبّر عن تقدم بارز لحزب الله بعدما كانت نتائج العام ١٩٩٨ مخيبة، وهذا بحدّ ذاته إحدى نتائج التحرير والوفاء للمقاومة.

أما في الضاحية الجنوبية فقد فازت لوائح حزب الله بكاملها وخسرت لوائح حركة أمل وحلفائها، إلا أن نتائج الغبيري وبرج البراجنة أبرزت تقدماً ملحوظاً لحركة أمل وحلفائها رغم أن هذا التقدم لم يكن كافياً لإحداث أي خرق في لوائح التحالف القائم بين حزب الله والنائب باسم السبع، علماً أن الفرق بين المتنافسين لم يتجاوز مئات الأصوات[٢].

أما في قضاء بعلبك ـ الهرمل فقد فاز حزب الله بـ ٣٠ بلدية بالتعاون مع العائلات والتحالف مع بعض القوى ومنها حزب البعث. في حين خسر في بلدتين هما حوش الرافقة ورياق، وكان شريكاً في ثلاث بلديات، ولم يتدخل في ١٦ بلدية، كما فازت ٨ بلديات بالتزكية بعد مساهمة الحزب بذلك. المعركة الأهم كانت في بعلبك حيث نجحت لائحة الحزب بكاملها وكان الفارق بينها وبين اللائحة المنافسة المدعومة من أمل والمشاريع والقومي وتحديداً بين آخر ناجح وأول خاسر (١٧٩١ صوتاً) مما يعكس قوة التحالف الذي شكله حزب الله. وقد تبين حسب إعلان الحزب أن مستوى الالتفاف الشعبي ازداد كثيراً عن الانتخابات التي سبقتها. فنسبة الاستقطاب التي حققها الحزب وسط الشيعة بلغت ٩٧ بالمئة أي بزيادة ١١ بالمئة عن التي سبقتها، وبلغت عند السنة ٢٥ بالمئة بزيادة عشرة بالمئة وعند المسيحيين ٢٤ بالمئة بزيادة ١٤ بالمئة عن الدورة السابقة عام ١٩٩٨[٣]. وقد اعتبر حزب الله أن الشعب انتخب لخيار المقاومة ولم ينتخب لأشخاص في بعلبك والجنوب[٤].

(١) هاشم صفي الدين، نص المؤتمر الصحفي المنشور في الصحف اللبنانية بتاريخ ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٤.
(٢) جريدة **السفير**، ٤/ ٥/ ٢٠٠٤.
(٣) انظر المؤتمر الصحفي الذي عقده الشيخ نعيم قاسم نائب أمين عام حزب الله بتاريخ ١١/ ٥/ ٢٠٠٤.
(٤) تصريح إبراهيم أمين السيد، جريدة **البيرق**، ١٧/ ٥/ ٢٠٠٤.

والواقع أن الحزب سعى إلى تخفيف حماوة التنافس مع حركة أمل عبر تأكيد رئيس المجلس التنفيذي في حزب الله هاشم صفي الدين بأن الحزب لا يستهدف تحجيم موقع رئيس مجلس النواب نبيه بري أو حركة أمل ودورها مؤكداً أن من يتكلم عن التحجيم إنما لديه غايات وأغراض. كذلك أشار إلى أن حزب الله خاض الاستحقاق البلدي كاستحقاق داخلي لكن الناس التفّت حول الحزب عندما هجم الأميركي عليه[١]. وأكد أنه ليس هناك فراق أو طلاق مع أمل، فالموضوع انتخابي، تفاهمنا في بعض القرى وتنافسنا في أخرى، والحماوة الانتخابية طبيعية، لكن التعاون والتحالف أعمق بكثير من أن تؤثر به حالة تنافسية كالتي مررنا بها[٢].

٧ ـ العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات

حظيت هذه المسألة بنقاش واسع داخل حزب الله، فالمشاركة في الحكومة عمل تنفيذي يرتبط بسياسات عامة اقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتحمل أفرادها مسؤولية تطبيقها والدفاع عنها حتى ولو عارضوها وصوّتوا ضدها في مجلس الوزراء. يقول نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم إن هناك اتجاهين داخل الحزب: **الأول** يبرر الدخول بحجة أن المنطق الذي حكم المشاركة في المجلس النيابي ينبغي أن يتابع حتى الدخول إلى الحكومة، بالإضافة إلى أن تركيبة النظام السياسي في لبنان تتحمل الدخول في الحكومات مهما كان اتجاهها وأداؤها لأنها عبارة عن توافق مبني على تقاطع المصالح، ويمكن لأي جهة تشارك في الحكومة أن تميز نفسها بقدر ما لتنأى بنفسها عن تحمل كامل المسؤولية عن العمل الحكومي. أما الاتجاه **الثاني** فيعارض المشاركة في الحكومات باعتبار أن الحزب مهما ميّز نفسه داخل الحكومة فإنه يتحمل وزر أعمالها. كذلك يعتبر هذا الاتجاه أن إمكانية إحداث التغيير المنشود وفق رؤية حزب الله شبه منعدمة عن طريق المشاركة في الحكومة بوزير أو وزيرين من أصل عشرين أو ثلاثين وزيراً، فضلاً عن وجود نظام المحاصصة الفعال بين الرئاسات الثلاث، مما يحقق آلية حاكمة لمسار وقرارات مجلس الوزراء الذي يتحول عملياً إلى إطار تنفيذي لسياسات مقررة في مكان آخر لا يتمكن الوزراء معها أكثر من إبداء وجهة نظر في الجزئيات وفي غالب الأحيان تسقط بالتصويت. ووفق هذا العرض يلخص الحزب سياسته في هذا الأمر، معتبراً أنه «في

(١) جريدة **صدى البلد**، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٤.
(٢) **الأنوار**، ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٤، من المؤتمر الصحفي لهاشم صفي الدين، رئيس المجلس التنفيذي لحزب الله.

المرتين اللتين عرض فيهما جدياً على الحزب المشاركة، إحداهما في حكومة الرئيس الحص، عبّر خلالها الحزب عن عدم رغبته في المشاركة للاعتبارات المذكورة سابقاً. ومع ذلك هو لا يغلق الباب نهائياً أمام مسألة المشاركة، «فالأمر يتطلب توقفاً في كل محطة لمناقشة المشاركة فيها بغية توفير الأدلة والوقائع المقنعة للموافقة على التوزير عندما يعرض ذلك على الحزب»[١].

بقي حزب الله على هذا الموقف حتى صدور القرار ١٥٥٩، حيث بدأ يعيد قراءة الموقف ومراجعة الحسابات، ثم حدثت جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج الجيش السوري من لبنان في ٢٦/٤/٢٠٠٥، وتصاعدت الضغوط الدولية لنزع سلاح حزب الله. بعدها قرر الحزب المشاركة، فكانت حصته وزيرين شيعيين في حكومة الرئيس فؤاد السنيورة، بعد أن شارك بوزير واحد في حكومة نجيب ميقاتي التي أشرفت على الانتخابات النيابية. ولا شك أن هذه المشاركة هي عنوان لانخراط الحزب في تفاصيل الحياة السياسية اللبنانية، بعدما كان التمثيل الحكومي الشيعي حكراً، ولسنوات طويلة، على حركة أمل.

لقد كان القرار رقم ١٥٥٩، الذي تبعته جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج القوات السورية من لبنان، وتصاعد الضغط الدولي لنزع سلاح المقاومة، بداية لمرحلة جديدة دخل فيها لبنان بعد خضوعه لسنوات طويلة للوصاية السورية، وهي مرحلة وضعت حزب الله في موقع لم يعتد عليه وجعلته في موقف دفاعي لم يعرفه سابقاً طوال سنوات الوصاية. جملة متغيرات كبرى هزّت لبنان والمنطقة، ودفعت بحزب الله إلى الاندراج في "ثنائية شيعية" مع حركة أمل لمواجهة تداعياتها على موقعه وحجمه ودوره في المعادلة السياسية اللبنانية. لقد أدركت "الثنائية الشيعية" أن خروج القوات السورية من لبنان ليس أمراً تفصيلياً في حياة لبنان، فزوال دور "الراعي الإقليمي" الذي طالما استندت إليه وأمن لها موقعها وحجمها ودورها، فضلاً عن أحجام وأوزان مختلف اللاعبين السياسيين والقوى والشخصيات في الساحة اللبنانية، سوف يؤدي عملياً إلى اختلاط الأوراق تمهيداً لإعادة "التموضع" السياسي لمختلف القوى، فكانت المبادرة الأولى لحزب الله هجومية بالشكل وتمثلت في تظاهرة ٨ آذار وهدفت إلى إعادة التوازن للشارع. كان الشعار الذي رفعته التظاهرة هو "الوفاء لسوريا"، لكنها لم تكن كافية إذ جاء الرد عليها في ١٤ آذار بتظاهرة أكبر وأشمل كانت نقطة تحول في تاريخ لبنان المعاصر نظراً لحجمها ودلالاتها، أدركت بعدها الشيعية السياسية أن بقاء القوات السورية في لبنان أصبح مستحيلاً، وكان عليها استدراك الأمر

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ص ٢٧٩ ـ ٢٨٤.

بعد استقالة حكومة عمر كرامي التي هي الخسارة الكبرى الأولى للتحالف السوري اللبناني، بعدها كرّت سلسلة التراجعات، والتي عبَّرت عنها الانتخابات النيابية التي أوصلت أغلبية تمثل انتفاضة ١٤ آذار تحت شعارات الحرية والسيادة والاستقلال والمصالحة الوطنية. ومعها دخل لاعبون إلى المعادلة السياسية كانوا بالأمس مهمّشين، وتعدلت الأحجام السياسية وخرج من كان في السجن وعاد من كان في المنفى لتقف البلاد أمام مشهد سياسي جديد. ومع هذا حافظت الثنائية الشيعية (أمل وحزب الله) على حصتيهما نسبياً، لكن في معادلة كانت الغلبة فيها للآخرين.

خسر حزب الله باغتيال الحريري غطاء لبنانياً قوياً، ففي تقويم الحزب للدور الذي لعبه الحريري تتقاطع عدة معطيات، أبرزها دوره في تأمين الإجماع الإسلامي واللبناني لما يملكه الحزب من سلاح، رغم معرفته مدى كلفة "خيار المقاومة" على لبنان. وعلى المستوى الدولي والعربي كان الغطاء الذي مثّله الحريري أوسع امتداداً، وحدوده من العاصمة الأميركية حتى الفرنسية وصولاً إلى العواصم العربية. ولعل الدور الذي لعبه في الوصول إلى اتفاق ١٦ نيسان/أبريل ١٩٩٦ الذي شرعن المقاومة وحمى المدنيين ما وراء خطي القتال لا يحتاج إلى استعادة. والخسارة الثانية للحزب تمثلت بخروج الدور السوري من المعادلة اللبنانية، هذا الدور من خلال وصايته على لبنان، منع بأساليب عدة مجرد الاعتراض على المقاومة وخياراتها حتى بعد الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب عام ٢٠٠٠. فقد بقي خيار المقاومة في منأى عن المناقشة طيلة السنوات الخمس التي تلت التحرير، كانت فيها الإدارة السورية للبنان تضبط إيقاع الشعارات والخيارات والتوازنات تحت عنوان ترابط المسارين[١].

هذه الخسارة التي مني بها الحزب باتجاهين، جريمة الاغتيال والخروج السوري، والتداعيات الحاصلة في المشهد السياسي اللبناني بتأثير كل منها، أفقدت الحزب دعامات قوته السياسية على الصعيد الوطني، مما أدى إلى خسارته الغطاء السياسي والشعبي خارج حدود طائفته، وتراجع الاحتضان الوطني الذي طالما حظي به.

لقد كان منطقياً أن يشارك الحزب في الحكومة للحدّ من خسائره، لكن هذه المشاركة بقدر ما كانت ضرورية، كان لها مفاعيل سياسية بالغة الخطورة على مشروع المقاومة. لقد أصبح الحزب مضطراً بحكم مشاركته في الحكومة إلى اتخاذ المواقف والخوض في التفاصيل الخلافية التي كان ينأى بنفسه عنها، خاصة وأنه يجد نفسه في مواجهة غالبية عددية، في المجلس وفي الحكومة، لذلك كان لا بد من ممانعات

(١) زهير هواري، «الشيعية السياسية من حشود ٨ آذار إلى اعتكاف الوزراء والعودة عنه» (تحقيق)، جريدة **السفير**، ١٨/٢/٢٠٠٦.

وانسحابات واعتكافات، ينتج عنها خطاب تصعيدي وتجاذبات بينه وبين مختلف الأفرقاء.

في المشهد السياسي اللبناني اليوم "ثنائية شيعية" تمسك بزمام الواقع الشيعي السياسي وتحدد الموقف من التطورات السياسية الداخلية، بحيث بدا معها أن الشخصيات الشيعية المستقلة خارج هذه الثنائية ليس لها أي دور فاعل بعدما ساهمت الانتخابات الأخيرة في تثبيت هذه الحقيقة. لذلك تتجه الأنظار دائماً إلى ما يعلنه الثنائي من مواقف وما يقوم به كل منهما، ورصد ما يمكن التقاطه من تمايز، وهو نادر جداً في هذه المرحلة. الأمر الذي يعد فعلاً «أهم تطور في الواقع الشيعي منذ الاستقلال» كما يرى المهتمون بوحدة الموقف، في حين يرى الآخرون أنه احتكار للموقف الشيعي وإلغاء للتنوع داخل البيئة الواحدة. خاصة وأن أصوات بعض المرجعيات الدينية ارتفعت بالتحريم ضد أي شخصية من خارج الثنائية تفكر في المشاركة أو تأمين الغطاء والتمثيل الشيعي في الحكومة في حال استقالة ممثلي أمل وحزب الله.

ويمكن بلورة الموقف السياسي للحزب على ضوء التطورات المتسارعة بالعناصر التالية:

- يعلن حزب الله أنه مع كشف الحقيقة في جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري. لكنه في الوقت ذاته يشكك في عمل لجنة التحقيق الدولية، ولا تستبعد أوساطه أن تكون عناصر من "القاعدة" وراء عملية الاغتيال. بل إن تظاهرة الثامن من آذار كانت في جانب منها رداً على المناخ الاتهامي لسوريا في الجريمة. بل يعتبر الحزب أن كل الاتهامات الموجهة إلى سوريا والمسؤولين فيها ليست إلا شبهات والأمر نفسه ينطبق على كل سلسلة الاغتيالات التي تم فتحها بعد صدور القرار رقم ١٥٥٩. وهو على الرغم من مطالبته بكشف الحقيقة في الجريمة ومحاكمة الذين تثبت إدانتهم، وقف بقوة ضد تشكيل محكمة دولية من أجل ذلك، وانسحب من جلسة الحكومة معتكفاً لأسابيع احتجاجاً على ذلك. فهو ينظر إلى الموضوع باعتبار الأطراف الدولية تستغل الجريمة للضغط على سوريا لتحقيق سلسلة من المطالب الأميركية على صعيد العراق وفلسطين ولبنان. وإن هناك في الداخل من يستغل الجريمة لإحداث تغييرات أساسية في المعادلة السياسية اللبنانية واستجلاب وصاية جديدة أحد أهم شروطها نزع سلاح المقاومة. ذلك كله على الرغم من صدور أكثر من تقرير عن لجنة التحقيق الدولية يشير إلى شبهات قوية حول دور المخابرات السورية ورجالها في لبنان في عملية الاغتيال، وعلى الرغم من استمرار مسلسل الاغتيال الذي طال شخصيات بارزة في قوى ١٤ آذار.

- يؤكد حزب الله رفضه للقرار ١٥٥٩ الذي يقضي في بعض بنوده بنزع سلاح الميليشيات، ويتراوح خطابه بين تمسكه بمشروع وسلاح المقاومة حتى تحرير مزارع

شبعا وإطلاق الأسرى من السجون الإسرائيلية، وبين إعلان قداسة السلاح وارتباط مشروع المقاومة باستمرار التهديد الصهيوني والصراع العربي الإسرائيلي. وبين المنطقين فارق كبير، وحولهما يجري نقاش واسع باعتبار أن "حماية لبنان" من التهديد الصهيوني ليست مهمة حزب أو طائفة بقدر ما هي مهمة كل اللبنانيين عبر دولتهم وشرعيتهم؟ أصحاب هذا الرأي يتساءلون: ماذا لو قررت كل طائفة أو حزب إنشاء "مقاومة" لحماية لبنان؟ مثل هذه الأسئلة الصعبة والمحرجة يفاقمها ضغط القرارات الدولية باتجاه نزع سلاح القوى المسلحة غير الشرعية. كذلك يبقى أمر المقاومة موضع نقاش فيما لو انحصرت مهمة المقاومة بتحرير مزارع شبعا، وقرر حزب الله بشكل واضح أن وظيفة السلاح محصورة بهذا الهدف. الأمر في هذه الحال يحتاج إلى إثبات لبنانية مزارع شبعا في المحافل الدولية عبر اعتراف سوري رسمي موثق كي تصبح مشمولة بالقرار ٤٢٥، وهذا ما يماطل به النظام السوري عبر موقف مرتبك يعلن فيه الرئيس بشار الأسد أن ترسيم الحدود "مطلب إسرائيلي"، علماً أنه لو تحقق سيسحب من إسرائيل مشروعية احتلالها لها في المحافل الدولية بحجة أن المزارع مشمولة بالقرار ٢٤٢ الذي يشمل الجولان، مع ذلك يعلن وزير خارجية سوريا أن المزارع لبنانية من دون أن يستجيب لطلب الحكومة اللبنانية بترسيم الحدود واتخاذ الإجراءات القانونية بتحويل هذا الاعتراف إلى وثيقة وحقيقة قانونية. أمام هذه الإشكالية لم يتجاوب حزب الله بداية مع مطلب "ترسيم الحدود" مع سوريا، علماً أن هذا يجعل من نضاله لتحريرها أكثر مشروعية في المحافل الدولية ويحرج سلطات الاحتلال الإسرائيلي. إلا أن حزب الله فيما بعد أدخل تعديلاً على موقفه في هذه النقطة عبر الموافقة على ترسيم الحدود من دون أن يضع أولوية المباشرة بها من مزارع شبعا، مما جعل الأطراف الأخرى تعتبر أن هذا سيؤدي إلى إطالة أمد الاحتلال الإسرائيلي لمزارع شبعا، لأن هناك العديد من النقاط الحدودية المختلف عليها مع سوريا وليس لها أولوية مزارع شبعا.

- ما يجعل مسألة سلاح حزب الله عقدة خلافية مرشحة للمزيد من التصاعد في لبنان، المواقف السياسية التي اتخذها الحزب عقب اغتيال الرئيس رفيق الحريري، وتشكيله ثنائية شيعية اختزلت التمثيل الشيعي اللبناني، بحيث بات رفض هذا الثنائي لأي قرار أو موقف يعتبر بمثابة "فيتو" طائفي معطل، وهو ما حدث فعلاً وعطل صدور وإقرار العديد من التوجهات الحكومية. ولا يلام حزب الله على اتجاهه نحو "حضن" الطائفة، فالمشهد السياسي اللبناني في هذه المرحلة يشهد حالة اصطفاف طائفي ومذهبي قلّ نظيرها. لقد أدى انخراط حزب الله في الحياة السياسية في ظروف بالغة الدقة والخطورة إثر خروج الجيش السوري من لبنان، إلى إثارة "هواجس" باقي الطوائف، فهو حزب مسلح، وإن كان سلاحه لا يشهر حتى الآن إلا بمواجهة إسرائيل.

إلا أن ما يحوّل هذه "الهواجس" إلى عنصر توتير، مواقف الحزب التي لم تتمايز عن المواقف السورية، بل بقيت بعد نهاية عصر الوصاية الأمنية وكأن شيئاً تفصيلياً أو عابراً حدث بعد انتفاضة الاستقلال.

لقد كان تخصص حزب الله في المقاومة، واندراجه كلياً في مشروعها بهدف التحرير، وانفراده بهذه المهمة لأسباب عديدة أهمها توفر التمويل الإيراني والحماية السورية وقرارها بحصرية المقاومة، كان لهذا آثار بالغة على صورة الحزب الذي استطاع بأدائه المتميز، والتضحيات الكبيرة التي قدمها، أن يتخطى شيعيته ويتحوّل إلى رمز للمقاومة الإسلامية والوطنية على الصعيد اللبناني بل وحتى على الصعيد العربي. وطالما بقي حزب الله حزباً مقاوماً وحاملاً لمشروع المقاومة بقي عملياً متجاوزاً لبنيته المذهبية. إلا أن انخراط الحزب في الصراع السياسي اللبناني الداخلي الذي يشهد انقساماً سياسياً خطيراً بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري، أعاد تشكيل صورة حزب الله لدى المكونات الطائفية المختلفة والمشكّلة للطيف الوطني اللبناني. فأصبح في صراعاته ومواقفه الداخلية حزباً شيعياً، يختلف عن بقية الأحزاب اللبنانية، بأنه حزب مسلح. أصبح حزب الله طرفاً سياسياً في ملعب السياسة المحلية وتوازناتها، يعمل في مواجهة أطراف سياسية أخرى في الداخل اللبناني. وهو بهذه الحيثية ساهم من حيث لا يدري في طرح إشكالية السلاح والمقاومة والدولة الشرعية التي تحتضن كافة الأحزاب. وتحوّل بالتالي إلى حزب "ممتاز" يتمتع ببعض من صلاحيات الدولة ضمن الدولة. رغم تكراره، الذي لا يشكك أحد علناً بصدقيته، بأنه لم ولن يستخدم السلاح في الداخل.

ثمة ازدواجية، أفرزتها التطورات الميدانية الراهنة، حول دور حزب الله. دور مقاوم في الجنوب يتطلب احتضاناً شعبياً ورسمياً لبنانياً، وهو أمر لطالما حظي به بسهولة، واليوم دونه صعوبات. ودور سياسي حوّله إلى لاعب بل إلى طرف في المعادلة الداخلية التي تميزت إثر انتفاضة الاستقلال باصطفافات جديدة وجد حزب الله فيها نفسه في موقع آخر تحوّل معه إلى حزب شيعي يعمل بتميز واضح عن أطراف هذه الانتفاضة التي استقطبت تأييداً عارماً. هذه الإشكالية أكلت من رصيد الحزب والمقاومة على المستوى الوطني واستنزفت الطاقة الشعبية الوطنية المؤيدة له والحامية لحركته، وجعلته ينكفئ أكثر إلى حضن الطائفة على المستوى التمثيلي وليس على مستوى الخطاب. وهذه إشكالية يسعى الحزب جاهداً للخروج من مأزقها من دون أن يجد الصيغة الملائمة حتى اليوم، لذلك تبقى الأمور مفتوحة باتجاهات عدة.

في الخلاصة ثمة أسئلة استراتيجية صعبة لا بد أن يطرحها حزب الله على نفسه بعد إنجاز التحرير العظيم، وبعد خروج وانتهاء عهد الوصاية السورية على لبنان، وبعد

دخوله الحكومة ومشاركته الآخرين في صناعة القرار السياسي. ومثل هذه "الصناعة" تتطلب تنازلات ومرونة وتكيّفاً وتوافقاً مع "الآخر" الشريك الذي يضم مروحة متنوعة سياسياً وطائفياً، وبدون ذلك تسقط الحياة السياسية في الجمود. فما "قبل" يختلف بالتأكيد عما "بعد"، وعلى ضوء الأجوبة يمكن قراءة آفاق المستقبل.

الفصل الخامس

حركة التوحيد الإسلامية

---

* * *

حظيت حركة التوحيد الإسلامية باهتمام بالغ فور تأسيسها في النصف الثاني من عام ١٩٨٢ واعتبرها البعض مجرد "فورة" مؤقتة مرتبطة بالظروف السياسية الناشئة في تلك المرحلة. بل ذهب البعض إلى اعتبارها مجرد أداة عسكرية ضاربة تم اصطناعها في خضم الصراع السوري ـ الفلسطيني المتصاعد في الشمال الذي شهدت أعراضه الساحة اللبنانية كلها.

وبغض النظر عن التفسيرات المتضاربة لنشوء حركة التوحيد فإن جملة من التداعيات والمعطيات لا يمكن تجاهلها ساهمت بشكل أو بآخر في دفع عملية التأسيس والولادة وأهمها:

ـ العدوان الإسرائيلي المستمر على لبنان الذي تجلّى بشكل سافر في الاجتياح الذي طال الجنوب وصولاً إلى العاصمة بيروت، وما نتج عنه من خروج لمنظمة التحرير الفلسطينية وقواتها من العاصمة.

ـ تمركز جزء من القوات الفلسطينية المنسحبة في محيط طرابلس وقيامها بتوطيد تحالفاتها مع إسلاميي الشمال.

ـ تصاعد الصراع السوري الفلسطيني إثر لجوء ياسر عرفات إلى طرابلس وما نجم

عنه من صدامات وصراعات، تجلّت في الانقسام الفلسطيني، بين مؤيد لسوريا ومعترض على تدخلها في الشؤون الفلسطينية، وهو انقسام طال حركة فتح نفسها وتجسد في معارك عسكرية للسيطرة على المخيمات ووصلت آثاره إلى مدينة طرابلس التي تحصن فيها ياسر عرفات وحلفاؤه.

- استمرار الصدامات المسلحة بين باب التبانة وبعل محسن، وهي صدامات اتخذت منحى مذهبياً خطيراً داخل مدينة طرابلس، وكانت تشتد وتهدأ على وقع الصراع السياسي الناشب بين الفلسطينيين والسوريين. وقد تحولت هذه الصدامات المسلحة إلى جرح نازف كان ثمنه غالياً على الجميع.

١ ـ إشكالية التأسيس

في هذا المناخ تأسست حركة التوحيد الإسلامية، وهو تأسيس لم يأت من فراغ سياسي أو تنظيمي، لقد جاء في لحظة توتر وصراعات قاسية تشهدها الساحة الشمالية لتكتمل معها صورة المسرح العسكري والمشهد السياسي القادم. كذلك كان التأسيس أشبه بائتلاف أو تجمع لعدد من التنظيمات الإسلامية المحلية ذات الحضور القوي في بعض الأحياء الطرابلسية. وما أضفى على التأسيس روح الانطلاقة القوية مجموعة من العناصر يمكن إيجازها بالتالي:

- شخصية الشيخ سعيد شعبان الذي اتفقت القوى المؤتلفة على مبايعته أميراً للحركة الوليدة.

- تصاعد الحصار والتحدي الذي واجهته المدينة كنتيجة للصراع السوري الفلسطيني.

- الدعم الذي لاقته الحركة من قيادات بارزة في حركة فتح، وهو دعم عسكري ومالي سهّل انطلاقتها ووفر لها الإمكانات اللوجستية التي جعلت امتدادها سريعاً وقوياً.

- غلبة الطابع العسكري المحلي على التنظيمات المؤتلفة، فكل من هذه التنظيمات كان يتمتع بمركز ثقل أساسي في أحد الأحياء، ما جعل ائتلافهم أكثر سهولة وأعطاه صورة تكاملية، لكنه كان نقطة ضعف إذ جعل انقسامهم أكثر يسراً أيضاً.

- غياب الأطروحة الفكرية والسياسية المتكاملة لدى هذه التنظيمات واجتماعهم حول الشعار الإسلامي بعمومياته، وهو ما يفسر عدم التحاق الجماعة الإسلامية وانضمامها إلى الحركة من جهة، والخلافات التي سرعان ما نشبت بين الأطراف المؤتلفة من جهة أخرى.

- تنامي الحركات الإسلامية في العالم العربي الذي بدأت آثاره تنعكس على الساحة اللبنانية، وخصوصاً بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

ولدت حركة التوحيد الإسلامية وتأسست على مكوّنات تنظيمية ثلاثة هي:

- المقاومة الشعبية التي يرأسها خليل عكاوي وهي تنظيم شعبي محلي يتمتع بثقل واضح في منطقة التبانة، إحدى أكثر المناطق حرماناً وبؤساً وكثافة في المدينة.

- جند اللّٰه التي أسسها الشيخ فواز حسين آغا الذي ابتعد عن ساحة العمل التنظيمي بعد انضمام تنظيمه إلى حركة التوحيد، إلا أن الرجل الثاني في جند اللّٰه الشيخ كنعان ناجي تابع الإشراف والمسؤولية في حركة التوحيد وبقي ممسكاً بتنظيم جند اللّٰه ضمن هذا الإطار.

- حركة لبنان العربي التي يشرف عليها الدكتور عصمت مراد.

- الشيخ هاشم منقارة أمير حركة التوحيد في الميناء الذي سرعان ما برز بعد تأسيس وانطلاق الحركة كأحد القيادات التي شكلت مركز ثقل واضح في الحركة.

انخرط في إطار الحركة الوليدة العديد من الكوادر والشخصيات العاملة في الساحة الإسلامية التي كانت تنشط بشكل مستقل، وانتشرت ظاهرة "الأمراء" حيث كان أمير الحركة في الحي بمثابة المسؤول السياسي والعسكري. وتألف مكتب سياسي بعد أن بايع الجميع الشيخ سعيد شعبان أميراً للحركة. والواقع أن المكتب السياسي كان بمثابة قيادة جماعية تجتمع تحت عباءة "الشيخ الأمير" ويحضره ممثلون عن التنظيمات الثلاثة فضلاً عن الأمراء الجدد الذين برزوا في بعض المناطق والأحياء بعد أن قسمت المدينة إلى قطاعات كبرى يشرف عليها هؤلاء. وعن ظروف النشأة يتحدث خليل عكاوي: «لم يكن التصور في حينه أن يقوم شكل تنظيمي موحد بالصورة التي عرفت فيما بعد، وقد ظل الأمر محصوراً في البداية بين حركة لبنان العربي والمقاومة الشعبية ثم اشترك في المناقشات كل من الشيخ سعيد شعبان والمرحوم الدكتور عصمت مراد والمرحوم الشيخ فؤاد الكردي والمرحوم الشيخ أبو عمارة وأنا، وهكذا قامت نواة حركة التوحيد الإسلامي، ثم جرى فيما بعد نقاش مع حركة جند اللّٰه أدى إلى انضمامهم في وقت لاحق»[1]. لذلك يعتبر عكاوي أنه ليس هناك جهة أو شخص يمكنه القول إنه صاحب فكرة حركة التوحيد، فقد بدأ الأمر بالتقاء الآراء بين مجموعة من العاملين حول توحيد الجهد الإسلامي. أما الشيخ كنعان ناجي فيذهب بعيداً حين يعتبر «الإسلام هو صاحب فكرة التوحيد، والإسلام دين التوحيد، أما الحركة أو خطوة التوحيد كما

(١) مقابلة مع خليل عكاوي نشرت في ملف مجلة **الشراع** اللبنانية، الذي صدر ككتاب بعنوان **الحركات الإسلامية في لبنان**، ١٩٨٤، ص ١٠٩.

نسميها فلقد سبقتها خطوات كثيرة مماثلة وإن لم تكن بالحجم نفسه، حتى كانت الخطوة الأخيرة التي قام بها الشيخ سعيد شعبان والإخوة في حركة لبنان العربي وفي المقاومة الشعبية واستمرت نحو شهرين. وعندما رأينا نحن في جند اللّه أن هذه الخطوة تتجه نحو الله عزّ وجل ونحو التحاكم بأمره.. لم نجد بداً من الانضمام لهذه الخطوة المباركة..»[1]. أما الشيخ سعيد شعبان فهو أيضاً يعتبر أن حركة التوحيد «ليست دعوة جديدة تنشأ في ديار المسلمين. فنحن لا نؤمن بجديد في عقيدتنا، فإن ديننا كامل.. لذلك هي لم تأت بجديد، إنما أرادت أن تعيد هذه الأمة إلى صراط الله المستقيم بأمر من الله سبحانه وتعالى، لذلك كانت دعوتنا.. إلى كل الأحزاب أن يحلّوا تنظيماتهم وإلى أن يدخلوا من جديد في دين الله، فاستجاب للنداء عدة أحزاب وحركات وألغت كل أطرها التنظيمية من أجل أن تعمل في الدعوة الإسلامية ووحدة الصف على الأرض..»[2] وهو يؤكد أن الحركة ليست مذهبية ولا تؤمن بالصراع المذهبي والطائفي، بل بضرورة عودة الأمة إلى أصالتها القرآنية.

٢ ـ شخصية الشيخ الأمير وطروحاته

ما كان يمكن لهذا المزيج التنظيمي والحركي أن يجتمع لو لم يكن الشيخ سعيد شعبان يتمتع بكل المواصفات التي تؤهله للقيادة؟ فهو كان أحد الأعضاء المؤسسين للجماعة الإسلامية ويمتلك خبرة تنظيمية جيدة اكتسبها عبر تجربة عريقة في العمل الإسلامي. وكان أيضاً خطيباً مفوّهاً وصاحب مواقف شجاعة وجريئة يطلقها من على منبر جامع التوبة، وهو من أهم وأعرق الجوامع في المناطق الشعبية، حيث تحولت خطبته كل جمعة إلى درس تعبوي يستقطب كافة المهتمين بالعمل الإسلامي.

انفصل الشيخ سعيد عن الجماعة الإسلامية مبكراً، وانصرف للعمل الإسلامي بعيداً عنها، لكنه لم ينشئ إطاراً تنظيمياً خاصاً، بل تحوّل بمواقفه إلى حالة إسلامية مستقلة متميزة بمواقفها السياسية والتربوية والدينية، وبطروحاته الثورية ذات الطابع الراديكالي والجذري، ولم يكن يوفر بانتقاداته اللاذعة أحداً من الحكام العرب، حكام "الأنظمة الجاهلية" البعيدة عن الشريعة وعن أحكام الإسلام كما كان يقول، بل إنه لم يكن يوفر أحداً من القادة والساسة المحليين واللبنانيين بانتقاداته القوية والجريئة التي جعلته صاحب كلمة نافذة إلى قلوب المصلين. ورغم تكوينه الإخواني وتأثره الواضح

(١) مقابلة مع الشيخ كنعان ناجي في ملف **الشراع**، م. س، ص ٩٩.
(٢) مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان في ملف **الشراع**، م. س، ص ١١٥.

بأفكار ومدرسة حسن البنا، إلا أنه كان واسع الاطلاع على مختلف التيارات والمدارس الفكرية ويمتلك ثقافة إسلامية عميقة وإن كان يغلب عليها الطابع الوعظي والتربوي والتعبوي. لم يكلف نفسه عبء الاجتهاد الفقهي في القضايا الإشكالية المعاصرة، كان ميالاً لتبني الثقافة الإسلامية التقليدية، لكنه في المقابل كان كثير الاجتهاد في إعلان المواقف القوية على الصعيد السياسي التي تتعلق بقضايا الأمة الإسلامية، وفي هذا الأمر لم يكن تقليدياً على الإطلاق.

ورغم تأثره البالغ بالمدرسة الإخوانية وانتمائه المبكر للجماعة الإسلامية إلا أنه كان بعيداً عن وسطية حسن البنا، كان أقرب إلى تيار سيد قطب وهو ما كان ملحوظاً في خطبه ودروسه ومواقفه بشكل واضح، وبعد قيام الثورة الإيرانية تبنى موقفاً مؤيداً لها وبدا متأثراً بتجربة الخميني وبنى جسور العلاقات والتحالف معها معتبراً أنه منذ الخلافة الأولى «لم تقم حركة إسلامية على رأس الدولة إلا حركة الخميني في إيران، إنها حركة إسلامية ثورية». بل إنه اتهم مرة بالتشيع فقال: «أنا ما تسننت حتى أتشيع، أنا مسلم، أنا لست سنياً ولا شيعياً. أنا مسلم على ملّة أبينا إبراهيم، والتمذهب هو في الغالب تمذهب سياسي». وحين سئل عن سبب ذهابه إلى إيران قال: «هي فكرة حسن البنا في إقامة مشروع إسلامي بذر بذوره في مصر فأنبتت في إيران.. لا يوجد مسلم سني وشيعي، هناك مسلم وعليه اتباع الحق الذي يجب أن يقوم على هذه الأرض»[1].

وللشيخ سعيد رأي واضح في مسألة الدولة الإسلامية في لبنان وهو ما ميّزه عن كثيرين من العاملين في الحقل الإسلامي، فهو يرى: «انطلاقاً من الأمر الإلهي يجب أن يقام حكم الله تعالى في الأرض كلها، لا في لبنان فحسب، ومن يفكر أن يعيش بغير حكم إسلامي يكن قد كفر في كثير من النصوص القرآنية التي تؤكد ضرورة الحكم بما أنزل الله عزّ وجل، ولبنان قطعة من أرض الله، ليست خارجة من ملكه، لذلك نعتبر لبنان كسائر ديار العالم، بقعة يمكن أن يطرح فيها أي فكر. والإسلام هو شريعة ودين يصلح لتنظيم المجتمع البشري وإخراجه مما هو فيه من الضلال والضياع.. وربما كان المريض أكثر حاجة إلى الدواء من الصحيح، ولبنان يعاني أشد الأمراض فتكاً به وهي التعددية الفكرية والدينية والمذهبية والطائفية، ولا يمكن أن يخرج لبنان من هذه الأمراض إلا فكر متجرد يجتمع الجميع عليه، ولا أرى أعظم من الإسلام ديناً وفكراً يمكن أن يجمع البشرية كإخوة لا يتنافسون على الامتيازات والمكاسب الدنيوية، بل يتنافسون على طاعة الله وعلى حفظ كرامة الإنسان التي هُدرت في الصيغة اللبنانية»[2].

(١) مجلة **العرب والعولمة**، حوار مع الشيخ بلال شعبان، العدد (١٩)، حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، ص ٣٨.
(٢) مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان، ملف **الشراع**، ١٩٨٤، ص ١٢٥.

وفي هذا النص إعلان واضح للبديل الإسلامي في لبنان الذي يعاني من التعددية «الدينية والمذهبية والطائفية». فالإسلام برأيه «لا يعرف التعددية، فهو دين توحيد، توحيد الله وتوحيد الإنسان، ويوم تبدأ البشرية مسيرة عبادة الله الواحد الأحد، ومسيرة الإيمان بوحدة الإنسان الذي هو من أصل واحد، لا بد وأن ينهج منهج الخالق الذي يعلم، وهو الذي خلق الإنسان، جميع احتياجاته وأمزجته وأفكاره وأنزل عليه شريعة تشبع نهمه الجسدي المادي والروحي والإنساني»[1]. وهو يستغرب أشد الاستغراب من الذين يرفضون هذا الطرح، «فأقرب ما يكون إلى الحكم بالإسلام بلد كلبنان يتخبط بمثل ما تخبطت به الجزيرة العربية قبل الإسلام، في قبلية جاهلية غوغائية لا تعرف إلا التحاسد والأنانية وحب الذات».

ولا يذهب الشيخ سعيد في طروحاته بعيداً عن عموميات الخطاب الإسلامي حيث يقول «إننا جربنا، بعد أن بهرتنا الحضارة الغربية وقدمت لنا طروحاتها على أنها هي المنقذ، بعد فترة من العيش الإسلامي في ظل الدولة العثمانية حيث تبلّد الفكر عند علماء المسلمين، فعرضوا الإسلام في صيغ غير إسلامية، في صيغ ميتة وأماتوا تبعاً لذلك حياة المسلمين الفكرية والروحية». لقد جرّب المسلمون كل الصيغ التي طرحها الشرق والغرب، رأسمالية غربية أم اشتراكية شيوعية وكانت النتيجة إفلاس كامل، وخاصة في لبنان، حيث «كان يقود المعركة ما يسمى بالفكر الغربي المتجلي في الأحزاب التي سمّت نفسها وطنية أو قومية أو تقدمية وكل أفكارها مستوردة. وكل هذه الأحزاب لم تستطع أن تحرر فلسطين ولا أن توقف زحف إسرائيل باتجاه بيروت ولم تستطع إلى الآن أن تحل مشكلة لبنان»[2]. فالأحزاب الوطنية والقومية في تحليل الشيخ ليست إسلامية بل هي أحد تجليات الفكر الغربي. فالعروبة عنده «كالعجمة هي قومية أو هي عنصرية تربط الناس بالدم باللغة أو بالتاريخ. لكن الإسلام هو فكر وليس دماً ولا طيناً. العروبة دم ولحم وأعصاب والدم واللحم والأعصاب يمكن أن تكون موجودة لدى كل المخلوقات الحية. والإنسان من دون سائر المخلوقات يجتمع على الفكر ولا يجتمع على الدم. لكن قرابة الدم تأتي مع قرابة الإسلام وتقوى برابطة الإسلام.. أما رابطة الدم فتنتفي بانتفاء الإسلام... القومية تجمع الرسول وأبا لهب، كما تجمع أبا بكر وأبا جهل، وتجمع علي مع عدوه الذي قتله يوم الخندق. العروبة تجمع الاثنين، فلماذا لم توحد بينهما؟ أليسا من دم واحد ألم يعش هؤلاء تاريخاً واحداً؟ يقولون وحدة التاريخ ووحدة الأرض ووحدة المشاعر ووحدة الدم ووحدة الإقليم والمناخ. ألم يعيشوا في الظروف المناخية والزمنية نفسها، فلماذا لم تؤثر على وحدتهم. لماذا اقتتلوا

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

يوم بدر؟ أما كانوا على أرض واحدة وفي زمن واحد ويربطهم دم ولسان واحد؟ لذلك نقول بأن القومية ليست رباطاً صالحاً للبشرية»[1] ويذهب أبعد من ذلك فيقول: «يجب أن نلتقي على أرض الإسلام بلا حدود. ونعتبر كل حدود تقيم عليها قوات من الأمن العام هي قوات معادية لوحدة الأمة يجب أن يزيلها كل حاكم من أجل أن يعلن انضمام جزء بعد جزء حتى تعود للأمة وحدتها وأصالتها»[2]، فالقومية إذن جربت فلم تجمع والوطنية في لبنان كانت ثمارها دماراً وخراباً.

يتبنى الشيخ سعيد بشكل مطلق مقولة إن البديل هو الإسلام، فلا القومية ولا الوطنية، ولا أية روابط أخرى يمكنها أن تشكل خلاصاً أو إطاراً تجتمع عليه الناس، «فربما اْرتبط (المرء) بالإسلام مع الهندي ومع الإندونيسي واْختلف مع العربي والملحد والكافر في بلده». لذلك يقدم الشيخ العلاج «لموارنة لبنان وللروم، ويصفه للنصارى واليهود والملحدين في العالم، وصفة إلهية وليس وصفة طائفية، وصفة من الله تعالى أرسل بها جميع الرسل، وختم بهذا القرآن جميع الرسالات. نحن نقدم بغير تعصب وبكل تجرد للبشرية ونقول كما دعا رسول الله ﷺ كسرى وقيصر للإسلام. نحن ندعو الملوك والرؤساء والأمم والشعوب للدخول في دين الله..»[3].

ومشكلة التعددية الدينية في لبنان يجد لها الشيخ حلاً واضحاً بالدعوة إلى قبول الصيغة الإسلامية، لكن هذه الدعوة يعيقها تمنع المسيحيين حين يقول: «فنحن من جهتنا نعيش في طرابلس مع الموارنة والروم ومع الأرمن ومع كل المذاهب المسيحية دون أن نشعر بالفرق بينها. لكن هذا في الحقيقة يؤكد بأن الإسلام هو الذي يحمل نور الإخوة للبشرية، في حين أن الفكر الماروني في لبنان يحمل كل ما جاء به الاستعمار عبر الحروب القديمة والاستعمار الحديث والعنصرية والصهيونية من أحقاد. كل هذا يتجلى في معاملة النصارى للمسلمين، هم خطفوا آلاف المسلمين وقتلوهم، فهل هذه روح إنسانية يحملها إنسان يؤمن بالمسيح عليه السلام... أنا أبرئ المسيح من نصارى لبنان»[4]. ويضيف: «لبنان فيه أصنام بعدد الساكنين، وسيبقى الخراب والفساد يعيش في لبنان حتى ينتهي عصر الوثنية والتعددية الدينية، ويعود الدين لله وحده.. نحن في لبنان أحوج منا إلى الإسلام من سوريا أو من مصر، لأن في مصر وسوريا شيئاً ولو قليل من الإسلام، أما في لبنان فليس فيه أمل إلا بالرجوع إلى الله تعالى»[5]. أما الطوائف غير الإسلامية «فنحن نعيش معهم منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، واستمرار وجودهم دليل

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٣٣.

على أن الإسلام نفسه لم يضع صيغة يكون فيها المسلمون منفردين في حياتهم». ويضيف أن الفكر الصهيوني والفكر الصليبي هو الذي لا يقبل بالتعددية الاجتماعية، ورغم أنه يعتبر أن آفة لبنان ومصيبته الكبرى هي التعددية الدينية، لكنه يؤكد «أن الإسلام هو الصيغة الأولى التي أرادت للبنانيين أن يعيشوا معاً بكل معتقداتهم ومذاهبهم»[1]. لكنه مع ذلك يأخذ موقفاً أكثر حدّة حين يقارن «كيف أن المنطقة الشرقية لم يعد فيها مسلمون، حيث طردوا وشردوا وقتلوا، في حين أن المنطقة الغربية لا يزال أهلها يتعايشون إضافة إلى بقية المناطق في البقاع والشمال حيث يعيش الجميع معاً. لذلك لا تطرحوا علينا كيف تعيش الأقليات في ظل الحكم الإسلامي. فليس من العدل والإنصاف أن نراعي الأقلية العنصرية الحاقدة التي تريد أن تمتص دماء الأكثرية..»[2].

ويرد الشيخ على المسلمين الذين يرفضون دعوته في لبنان، قائلاً إن: «الإسلام يجب أن يطرح هنا، لأن المريض أشد ما يكون حاجة إلى الدواء. ولبنان مريض مرضاً عضالاً، وكل ما تعده الهيئة التأسيسية لصياغة دستور جديد للبنان سيخرج دستوراً مضحكاً، لأنه يريد أن يراعي جميع المقاتلين والحاقدين والطائفيين.. سيأتي مضحكاً وسيكون أسوأ من صيغة ١٩٤٣ ومن كل صيغة سبقت، لأن الناس إن لم يلتقوا على مبدأ واحد، فإن (تعدد) المبادئ سبب الاختلاف. لذلك من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». وهو يرفض القول إن المناخ الإقليمي غير ملائم لقيام سلطة إسلامية في لبنان متسائلاً: «هل راعى الأنبياء الظروف السياسية المحيطة بمكة وبالمدينة وقد كانت دولة قيصر ودولة الروم وكانت قبائل اليهود تملأ الجزيرة؟ الإسلام حق يجب أن يطرح بعيداً عن الظروف السياسية والإقليمية والاجتماعية، لأنه هو السياسة والخلق والاجتماع والتشريع، هو صيغة بديلة... لذلك أنا لا يخيفني المحيط السياسي، لا الدولي ولا الإقليمي، إنما أرى بأن الحق يجب أن يقال ولو تعرض الإنسان لكثير من المضايقات وحتى التصفيات، فأتباع الرسل قُتل منهم كثير لكنهم انتصروا في النهاية»[3].

ويرى الشيخ أن الإسلام دستور كامل ينظم كل ما في الحياة، بدءاً بالجانب العقائدي والسياسي والاجتماعي وانتهاء بالجانب الأخلاقي والعسكري والعلاقات المحلية والعالمية، جاء الإسلام معالجاً لكل القضايا ليضع لكل مشكلة حلاً، وكل المستجدات البشرية اليوم، تعتبر حوادث وقعت في الماضي وستقع في المستقبل، وذلك أن الإنسان تبقى مشاكله متشابهة باعتبار أن حاجاته متشابهة، لذلك يقول رداً على سؤال عن البرنامج السياسي لحركة التوحيد «إن البرامج لا توضع إلا كحلول

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

للمشكلات، وأما المنهاج الأساسي أو الدستور الأساسي فإنه كتاب الله وهدي نبيه وما خطته أيدي الفقهاء من نصوص تشريعية كانت تعالج في يوم من الأيام مشكلات عصورهم، لذلك نحن نعتبر أن الإسلام هو الدستور والمنهاج، لأن الله تعالى يقول: «ما فرطنا في الكتاب من شيء».

ويعتبر الشيخ الأمير أن حركة التوحيد ليست دعوة جديدة وإنما هي استمرار وتجسيد للرؤية الإسلامية الصحيحة، فالتوحيد هو دين جميع الأنبياء لذلك «فدعوتنا هي الدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنّة ووحدة الجماعة المسلمة على الله. وقد دعونا كل الأحزاب إلى أن يحلّوا تنظيماتهم وإلى أن يدخلوا من جديد في دين الله، فاستجاب للنداء عدة أحزاب وحركات، ألغت كل أطرها التنظيمية من أجل أن تعمل في الدعوة الإسلامية ووحدة الصف على الأرض. ونحن دعوة ليست مذهبية.. نؤمن بضرورة عودة الأمة إلى أصالتها القرآنية، وندعو العالم الإسلامي بأنظمته المتعددة التي يجب أن تكون موحدة، وندعو الشعوب الإسلامية لأن تعود أمة واحدة»[1]. مواقف الشيخ السياسية كانت متشددة، كما في موقفه السلبي من النظام السوري طيلة أعوام ١٩٨٢ - ١٩٨٤، وبقيت كذلك إلى ما بعد المعركة الكبرى مع السوريين وحلفائهم ودخولهم إلى طرابلس عام ١٩٨٥، حيث بدأت بعد ذلك بالتغير التدريجي والحذر وبتأثير واضح من أصدقائه الإيرانيين.

أطروحة الشيخ الأمير أطروحة أصولية بامتياز، وشخصيته المشاكسة تجعل لخطابه نكهة خاصة، إلا أنه خطاب وعظي وتعبوي تغلب عليه الثقافة الدينية رغم أنه يقود حركة تعمل بالسياسة، فدرجة التسيّس في خطاب الشيخ الأمير متواضعة إلى أبعد الحدود، وهي تدور حول مواقف مبدئية محددة وثابتة ترتقي بثباتها إلى حدّ يقارب الثوابت الدينية، رغم أن الحقل السياسي حقل متغيّر ولا يتصف بالثبات على الإطلاق.

٣ ـ المكوّنات التنظيمية لحركة التوحيد

يمكن تعداد مجموعة من المكونات ساهمت في تأسيس حركة التوحيد وانخرطت في مشروعها منذ البداية، وبتعبير آخر يمكن القول إن الحركة الوليدة كانت عبارة عن تجميع لعدد من المكونات التنظيمية والعسكرية العاملة في مدينة طرابلس بشكل أساسي وأهمها:

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

أ ـ جند الله:

تعود نشأة هذا التنظيم إلى بداية السبعينات، وهو كان في البداية أشبه بمجموعة محلية تحلّقت حول شخصية الشيخ فواز حسين آغا، تمركز نشاطها في البداية في منطقة أبي سمراء، إحدى أهم المناطق السكانية الناشئة في المدينة. مارست هذه المجموعة نشاطها في البدايات من خلال جمعية الشباب الإسلامي ونادي الأخاء الرياضي والمستوصف الطبي. ولم تتوسع جند الله في حركتها خارج الإطار المحلي حتى في السنوات الأولى لانفجار الحرب الأهلية في لبنان. كانت أقرب إلى تنظيم يرفع شعارات إسلامية عامة يجمع شباب الحي أو المنطقة ويقوم بمهمات الحماية والدفاع عنها. ولم يكن لطروحات جند الله الفكرية والسياسية خصوصيات معلنة بقدر ما كانت أحد تعبيرات الحالة الإسلامية العامة التي لم تجد في الجماعة الإسلامية ما يلبي طموحاتها وتطلعاتها الأكثر ثورية.

شارك تنظيم جند الله في عدد من العمليات على أرض الجنوب ضد العدو الإسرائيلي، كما شارك في المرابطة بعدد من القواعد العسكرية في مواجهة العدو[1]، لكن مشاركته في الحرب الأهلية بقيت محدودة واقتصرت على مدينة طرابلس والدفاع عنها وخاصة في مواجهة قوات المردة في بداية الحرب. وقد تنامى دور جند الله تدريجياً، وشاركت في عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ في اجتماعات «الأحزاب والقوى الوطنية والتقدمية والهيئات الإسلامية» وهو الإطار الذي أشرف على مدينة طرابلس في ذلك الحين في غياب مؤسسات الشرعية اللبنانية، وكان يمثلها في هذه الاجتماعات الشيخ المحامي رشيد ميقاتي. وفي بداية الثمانينات توسع دور جند الله وتنامت قدراتها العسكرية، من دون أن يرافق ذلك نمو في المشروع الفكري والسياسي. ثم انخرط التنظيم في إطار حركة التوحيد بعد أشهر قليلة من انطلاقتها، وبايع الشيخ فواز حسين آغا مؤسس الجند، الشيخ سعيد شعبان أميراً عاماً للحركة، ثم انسحب خارج العمل التنظيمي والحركي والسياسي وتفرغ للعمل الاجتماعي، وتابع بعده الشيخ كنعان ناجي مسؤولية العمل التنظيمي والسياسي لجند الله داخل إطار حركة التوحيد الإسلامي، إلى أن انفصل هذا التنظيم عن حركة التوحيد عام ١٩٨٤ مفضلاً العمل تحت اسم اللجان الإسلامية، ليعود إلى الانخراط في ما سمي "اللقاء الإسلامي" بعد أشهر عدة وهو لقاء ضم كل الأطراف الإسلامية العاملة في الساحة الإسلامية الطرابلسية إلى جانب حركة

(١) غسان علم الدين: «جند الله نموذجاً»، جريدة **النهار**، صفحة قضايا النهار، في ٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١.

التوحيد الإسلامية. توقف نشاط هذا التنظيم بعد معركة طرابلس، إثر الملاحقات التي تعرض لها أعضاؤه ومقاتلوه من قبل القوات السورية، فهاجر من هاجر، وسجن من سجن، ومن بينهم الشيخ كنعان نفسه الذي بقي منفياً ومطلوباً إلى مطلع الألفية الجديدة حيث عاد إلى المدينة من دون أن يعلن عن مشروع تنظيمي جديد، لكنه مع ذلك بقي ناشطاً في الحقل الإسلامي.

ب ـ المقاومة الشعبية ولجان الأحياء والمساجد:

أما المقاومة الشعبية بقيادة خليل عكاوي أو "أبو عربي" كما يلقبه أبناء طرابلس، فتعود جذور تأسيسها إلى شقيقه "علي عكاوي" الذي بدأ ناصري الهوى، ثم تبنى اتجاهاً يسارياً في الستينات، وكان معجباً بتجربة "التوباماروس" وببعض الأفكار الشيوعية والماوية، وألّف مع مجموعة من أبناء التبانة، وهي المنطقة الأكثر حرماناً وتهميشاً في المدينة، ما سمي حينها بـ "مجموعة الغضب". حيث كان يأخذ من الأغنياء ليعطي الفقراء، حتى كاد ينشئ حيّزاً أو هامشاً مستقلاً عن سلطة الدولة في هذه الأحياء الفقيرة. وخاض حينها صراعاً مع السلطة اللبنانية أدى إلى اعتقاله ثم وفاته داخل السجن مسموماً كما يقول رفاقه، والواقع أن المجموعة بدأت كحركة احتجاج مطلبية واجتماعية وانتهت إلى حالة عقائدية.

تابع خليل عكاوي مسيرة شقيقه في باب التبانة، وكانت أفكاره خليطاً من الأفكار الناصرية والقومية واليسارية، واستطاع بنجاح أن يبني قاعدة شعبية متينة في منطقته تحت اسم المقاومة الشعبية، لكنه مع بداية الثمانينات تبنى المشروع الإسلامي وشعاراته وقضاياه، وتحولت حركته إلى قوة فاعلة ونجح في تنظيم شباب المنطقة والدفاع عنها، بل بلغت نشاطات المقاومة إلى حدّ المساهمة في العمليات العسكرية على أرض الجنوب بالتنسيق مع المقاومة الفلسطينية، حيث كان شباب التبانة الذين يرسلهم أبو عربي إلى الجنوب يتميزون بالاندفاع والشجاعة، لكنها توقفت عن ذلك فيما بعد كما يقول "أبو عربي" مبرراً ذلك بأن «الأفق العربي إثر دخول قوات الردع العربية أصبح هو الذي يحكم الساحة اللبنانية والصراع مع إسرائيل.. وجدنا أن العمليات أصبحت تدرج في إطار اللعبة السياسية بتوازناتها وتعقيداتها، وتوصلنا إلى إعادة النظر في أشكال العمل ضد إسرائيل والوجود الصهيوني، خاصة وأن نظرنا أصبح منصباً على مسألة واقع الأمة الإسلامية وحال العمل الإسلامي عموماً. وصرنا نرى أن وجود إسرائيل مستمر لأن الأمة الإسلامية تعيش حالة التشتت والتمزق، وأن قيام المشروع الإسلامي الشامل هو فقط الذي يضمن زوال هذا الوجود الغريب والمعتدي، وما حال حتى الآن دون

مساهمتنا في المقاومة الدائرة في الجنوب هو الظروف التي مرّت فيها طرابلس..»[١].

وحدث انتقال "أبو عربي" إلى تبني بعض الأفكار الإسلامية، بعدما كان أقرب إلى اليسار وإلى الجبهة الشعبية ومنظمة العمل الشيوعي وثم حركة فتح، بعد قيام الثورة الإيرانية «إذ ظهرت أمامنا حقائق جديدة غيّرت من نظرتنا إلى دور الإسلام في حياة أمتنا وواقعها الراهن، وأصبح عملنا يتفاعل مع الجهد العام لجميع العاملين في الحركة الإسلامية من أجل قيام المشروع الإسلامي كمشروع حضاري قابل للحياة في عصرنا»[٢]. ويروي الرجل الثاني في المقاومة الشعبية محمد بلال مطر قصة النقلة الكاملة إلى المشروع الإسلامي فيقول: «بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت، حدث ارتباك على الساحة الوطنية وصعدت أسهم القوات اللبنانية، ونزح العديد من القوى السياسية إلى طرابلس. كان شعورنا أننا مستهدفون في باب التبانة، وقلنا لا بد من اشتراك كل طرابلس في الصراع الذي افتتحه الاجتياح والغزو. خلالها قمنا بمراجعة على مستوى وعينا. اعتبرنا بموجب هذه المراجعة أن الأصل في بلاد العرب هو الإسلام، وتوجهنا تبعاً لذلك نحو كتب سيد قطب وحسن البنا. علماً أننا في حينه لم نكن نعرف كيف نصلي أو أركان الإسلام. عندما بدأنا نقول بالإسلام غادرنا المسيحيون والعلويون لكن المجموعة الأساسية ظلت قائمة. كنا نقرأ قليلاً ونأتي بشيخ ليعلمنا أركان الإسلام. خلال هذه الفترة حاول الكثيرون استيعابنا. كان المتضررون منا هم الجماعة الإسلامية التي كانت في حينه القوة الإسلامية الوحيدة. قبل هذا التحول حاولنا أن ننسخ تجربة "مجاهدي خلق" الإيرانية كإسلام ـ يسار ولم ننجح»[٣]. تعبّر هذه الشهادة عن قلق فكري عميق تم حسمه في مساهمة بارزة لأبو عربي في تأسيس حركة التوحيد الإسلامي حيث أصبح من أركانها الأساسيين، إلى أن انسحب منها إثر المعركة التي أدت إلى تصفية الوجود العسكري للحزب الشيوعي اللبناني في طرابلس والتي سقط فيها ما يقارب الأربعين قتيلاً فيما يشبه المذبحة.

لم يكن خليل موافقاً على هذا الأمر، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وما لبث بعد أشهر، وتحديداً في نيسان/أبريل ١٩٨٤ أن أعلن انسحابه من حركة التوحيد، مؤسساً "لجان المساجد والأحياء"، ثم عاد إلى ما سمي "اللقاء الإسلامي" الذي ضم بعض المجموعات الإسلامية العاملة في طرابلس بالإضافة إلى حركة التوحيد، وبقي إلى أن

(١) مقابلة مع خليل عكاوي، نشرت في ملف **الشراع** ضمن كتاب **الحركات الإسلامية في لبنان**، ١٩٨٤، ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣) انظر جريدة **السفير** اللبنانية، ١٠ شباط/فبراير ٢٠٠٣، ص ٥.

نشبت معركة طرابلس التي استمرت طيلة شهري أيلول وتشرين الأول/ سبتمبر وأوكتوبر، ودخلت على إثرها القوات السورية إلى المدينة وتم تسليم السلاح وتجميعه، إلى أن اغتيل "أبو عربي" في ٩ شباط/فبراير ١٩٨٦. وبعدها تعرّض تنظيم وكوادر اللجان إلى سلسلة ملاحقات ودخل منهم المئات إلى السجون السورية. تشتت رفاق "أبو عربي" في اتجاهات عدة، لكنهم جميعاً ورغم تشتتهم، يجتمعون على إحياء ذكراه من دون أن يستطيعوا إحياء "حلمه" التنظيمي الذي يجمعهم من جديد.

ج ـ حركة لبنان العربي:

وهي أيضاً فصيل عسكري مقاوم نشأت بذوره الأولى على أرض الجنوب وعلى يد مجموعة من شباب طرابلس وكان في مقدمتهم حينها الدكتور عصمت مراد، والحركة منذ بدايتها كانت على علاقة وطيدة مع حركة فتح، وتحديداً مع مجموعة الشهيد أبو جهاد عضو اللجنة المركزية لحركة فتح والشخصية الأكثر تأثيراً بعد أبو عمار والذي اغتالته إسرائيل في تونس. تميزت الحركة منذ بداياتها بالتوجه الإسلامي العام، وهي تأثرت أيضاً بنجاح الثورة الإيرانية وتبنت بعدها المشروع الإسلامي وكان مؤسسها الدكتور عصمت مراد من أبرز المساهمين في تأسيس حركة التوحيد ولعب دوراً هاماً في عقلنة مشروع التوحيد ورسم توجهاته الاستراتيجية إلى أن اغتيل في طرابلس عام ١٩٨٣، حيث تابع من بعده مالك علوش (أبو سمير) شؤون الحركة ولكن من داخل أطر حركة التوحيد ولا يزال.

ومع إعلان ولادة حركة التوحيد برز الشيخ هاشم منقارة أمير مدينة الميناء في طرابلس كأحد أبرز الوجوه الصاعدة، فاستطاع أن يمسك بالميناء عسكرياً وأن يحفظ مكاناً تأسيسياً إلى جانب المؤسسين الأوائل، وهو تميز منذ البداية بنجاحه في إقامة جهاز عسكري متين، قاده بصلابة في مواجهة خصومه الشيوعيين في الميناء حيث لهم وجود تاريخي مؤثر، فنجح في تصفية هذا الوجود والانفراد في السيطرة على الميناء. يتهم الشيخ هاشم بالتشدد والتطرف إسلامياً، لكنه ينفي ذلك مؤكداً التزامه المشروع الإسلامي وأحكام الشرع وسعيه لإقامة حكم الله وتطبيق شريعته. وساهمت شخصيته في التأثير بالعديد من الشباب في الميناء واستقطابهم إلى الحركة وتنظيمهم في إطار عسكري ودعوي، ما جعل مجموعته داخل التوحيد ذات ثقل نوعي وكمي، خاصة بعدما نجح في تأمين تمويل مستقل لحركته عبر السيطرة على المرفأ.

كذلك برز أيضاً في إطار حركة التوحيد مجموعة من القيادات التنظيمية والميدانية كان لها دور مؤثر في نمو الحركة في تلك المرحلة ومنهم الشيخ فؤاد الكردي الذي اغتيل عام ١٩٨٤، والشيخ أبو عمارة الذي استشهد أيضاً قبله بأشهر قليلة، والشيخ

عبد الكريم البدوي والشيخ بدر شندر، فضلاً عن العشرات من الأمراء الميدانيين والعسكريين الذين ترددت أسماؤهم في مختلف أحياء طرابلس خلال مرحلة النمو السريع والصراع العسكري الذي خاضته الحركة منذ تأسيسها.

٤ ـ التوحيد... والانقسام والتباسات المشروع الفكري

طروحات الشيخ سعيد شعبان ومواقفه لم تتطابق مع مواقف القيادات الإسلامية المؤتلفة في إطار حركة التوحيد، الأمر الذي أدى إلى خروج المقاومة الشعبية التي يقودها خليل عكاوي، ثم خروج جند اللّه التي يقودها الشيخ كنعان ناجي من صفوف الحركة التي أصيبت بهذا الخروج بنكسة تنظيمية بالغة ولم يكن قد مرّ على تأسيسها أكثر من سنة ونصف. كان لخروج التنظيمين وانسحابهما من الحركة في نيسان/أبريل ١٩٨٤ أسباب عديدة، بعضها يتعلق بطروحات الشيخ سعيد السياسية من جهة، وبعضها يتعلق بتطورات الساحة الطرابلسية وخصوصياتها والمعارك العسكرية التي نشبت بين الحركة وخصومها وهو ما سوف نبيّنه فيما بعد.

ويوضح الشيخ كنعان ناجي أسباب الانسحاب من حركة التوحيد فيقول: «في الواقع هناك خلاف في وجهات النظر وأحب أن أسميه تنافساً على الخير، وخطوة التوحيد قامت بناء على أمر الله «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» وأول أهدافنا كان قيام جماعة المسلمين، وخلافنا سببه أننا رأينا أن الخطوات المتبعة في حركة التوحيد لا توصل إلى الهدف المنشود والمتفق عليه "قيام جماعة المسلمين" ولم تستطع الحركة أن تضع هذا التوجه على طريقه الصحيح.. وعلى كل حال الابتعاد عن الحركة لم يمنعنا من الاستمرار في الالتقاء مع الشيخ سعيد شعبان وجميع الإخوة في سبيل تحقيق الوحدة الإسلامية..»[١]. كذلك يوضح خليل عكاوي سبب انسحابه فيقول: «لم نكن قد خرجنا من حركة التوحيد كي نقيم تنظيماً آخر، بل خرجنا أصلاً لأننا وجدنا أن الإطار الذي شكلته الحركة لم يكن يلبي هدف توحيد الحركة الإسلامية فعلاً.. نحن نعتقد أن الوصول إلى وحدة إسلامية حقيقية يستدعي حواراً هادفاً بين جميع العاملين، ولهذا فنحن نسعى إلى محاورة جميع القوى الإسلامية، ولم ينقطع الحوار مع الشيخ سعيد شعبان، كما ظلت علاقتنا بجميع القوى الإسلامية قوية يحكمها النقاش الهادف إلى مصلحة العمل الإسلامي ووحدته..»[٢]. ويضيف بعض النقاط التي

(١) «مقابلة مع الشيخ كنعان ناجي»، المرجع السابق، ص ١٠١.
(٢) «مقابلة مع خليل عكاوي»، المرجع السابق، ص ١١٠.

تبين أوجه الاختلاف فيقول: «نظرتنا تتجاوز إطار ما هو حاصل في طرابلس أو في لبنان إلى المشروع الإسلامي الشامل، من هنا فنحن نرى في أنفسنا مجرد رديف لحركة أكثر اتساعاً. ومما يبرر هذا التمديد لموقعنا، نظرتنا إلى واقع لبنان، حيث نرى تركيبة الكيان اللبناني الطائفية والمناطقية تمنع إلى حدّ بعيد قيام مشروع إسلامي ضمن الإطار اللبناني»[١]. وبنفس الاتجاه يذهب الشيخ كنعان ناجي فيقول: «لنقل كل شيء بصراحة وجرأة، في لبنان لا توجد مقومات حياة.. لبنان قائم بفضل دعم من الخارج ونتيجة لواقعه الطائفي والسياسي والجغرافي والديموغرافي.. فإن المسلمين غير قادرين على إقامة مشروعهم في لبنان، ونعتبر أن مشروعنا الإسلامي هو مع كافة المسلمين الجذريين الذين يدعون للتغيير في المنطقة كلها، ومن الضروري أن يكون هذا المشروع بعيداً عن الواقع الطائفي وخارج اللعبة الطائفية وغير قابل للدخول في حلبة صراع الطوائف وصراع أمراء الطوائف ولا في أي صراعات مسلحة جانبية.. دموية لا طائل منها، فهناك توازن معين يحكم لبنان نتيجة لوضعه السياسي والجغرافي والديموغرافي إضافة إلى واقعه الطائفي، وهذا لا يسمح لطرف بالغلبة على الطرف الآخر، ومن هنا فنحن لا نقبل أن نكون طرفاً في صراعات كهذه»[٢]. لكن هذه النظرة الواقعية إلى مستقبل المشروع الإسلامي في لبنان، اصطدمت بنظرة متفائلة، وربما مغامرة بنظر البعض، للشيخ سعيد شعبان الذي يقول: «من يفكر أن يعيش بغير حكم إسلامي يكن قد كفر في كثير من النصوص القرآنية التي تؤكد ضرورة الحكم بما أنزل الله عزّ وجل»[٣]. ولبنان بالذات بنظره أكثر ضرورة من غيره لقيام حكم إسلامي، وما يرفضه شعبان بقوة هو تحويل الإسلام إلى نظام أخلاقي فحسب ومنع الدعاة المسلمين من العمل الإسلامي لإقامة الدولة الإسلامية[٤].

وبانسحاب خليل عكاوي وتكوين لجان المساجد والأحياء، وانسحاب الشيخ كنعان ناجي وتكوينه لما سمي باللجان الإسلامية، حدث تخلخل قوي داخل حركة التوحيد واجتمع الطرفان المنسحبان لتنسيق عملهما وتقديم رؤية سياسية نقدية تمثل طروحاتهما لتطوير العمل الإسلامي فصدرت ورقة عمل مشتركة تحت عنوان «منطلقات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان» وتضمنت بالفعل رؤية متقدمة وقراءة جديدة ومتميزة للواقع اللبناني من وجهة نظر إسلامية، وهي تبين بشكل غير

(١) المرجع نفسه، ص ١١٢.
(٢) «مقابلة مع الشيخ كنعان ناجي»، المرجع السابق، ص ١٠٣.
(٣) «مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان»، المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٤) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٢٥٣.

مباشر أسباب التباين التي دفعتهما للخروج من حركة التوحيد الإسلامية كإطار تنظيمي لم يعد يلبي التطلعات التنظيمية المرتجاة. والورقة تطرح عدة عناوين للنقاش أهمها: هل يمكن للعمل الإسلامي أن يتوافق مع الطرح الطائفي؟ وأزمة النظام اللبناني وآفاق التصور الإسلامي، وهل يوجد بديل إسلامي على مستوى الكيان اللبناني؟ والعمل الإسلامي بمواجهة المشكلة الفكرية والمهمات المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان؟

تناقش الورقة الواقع اللبناني والتركيبة الطائفية التي يقوم عليها، وتعتبر الطائفية علّة هذا الواقع لكونها تمثل مجموعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتيح لهذا النظام أن يعيد تجديد نفسه باستمرار وأن يمسك بزمام المجتمع. لذلك تقوم الطائفية على ركيزتين: واحدة تتعلق بالقناعات والسلوكيات العائدة للأفراد وأخرى تتعلق بمصالح النظام اللبناني وأربابه[1]. وتعتبر الورقة أن العمل الذي يأخذ من الأطر الطائفية أساساً لتحركه يؤدي في الحقيقة إلى ربط حركة المسلمين باللعبة الطائفية، والخطير في هذه الحالة هو الاختلاط الذي يحدث بين العمل الإسلامي والطرح الطائفي، لأن هذا الأخير يتخذ لنفسه شكل العمل الإسلامي وشعاراته ومظاهره. وهو بحكم الواقع يستطيع أن يعبئ على هذا الأساس قاعدة كبيرة من الناس[2]، وقد تسببت حالة الحرب الأهلية في مزيد من ربط العمل الإسلامي بالإطار الطائفي الذي تدور ضمنه الحرب.

وبما أن الركائز التي يقوم عليها النظام اللبناني تتمثل في توازن داخلي ما بين المجموعات والطوائف يقرره توازن خارجي يتمثل في الداخل العربي من جهة والغرب من جهة أخرى، فإنه يترتب على هذا الواقع أن أي تغيّر في التوازن الداخلي لا يمكن أن يحدث إلا تبعاً للتغيرات التي تطرأ على طبيعة التوازن ما بين الغرب والداخل العربي[3]. وهذه قراءة ناضجة وواقعية بلا شك. لذلك تذهب الورقة التي يقدمها هذان الفصيلان الإسلاميان إلى رفض الدعوة التي تنطلق لاعتبار لبنان أو أجزاء منه، قاعدة لنشوء سلطة إسلامية[4]، وهذا الرفض يضيء على نقاط الخلاف أو بعضها، التي دفعتهما للخروج من الحركة التي كان يعبر عنها الشيخ سعيد بشكل واضح. وتناقش الورقة إمكانية وواقعية الدعوة لنشوء السلطة الإسلامية في لبنان، وتخلص إلى أن مثل هذه الدعوة لا تؤدي في النهاية سوى إلى تأطير جماهير المسلمين بقنوات طائفية، التي

(١) **منطلقات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان**، كتيب صادر عن لجان الأحياء والمساجد واللجان الإسلامية، ١٩٨٤، ص ٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩.

هي قنوات النظام بطبيعة الحال. ومثل هذه الدعوة تشكل أحد محفزات اندلاع واستمرار الحرب الأهلية داخل البلاد. وهي حرب لا يمكن حسمها بفعل الصراع الداخلي. إذ أثبتت كل التجارب السابقة، منذ قيام لبنان، أن هذا الكيان يملك توازناً فيما بين مكوناته الطائفية وهو توازن قائم في السلم وفي الحرب، يضبط اللعبة الطائفية ضمن قوانين. وتربط الورقة إمكانية قيام سلطة إسلامية في لبنان بتبلور وتقدم المشروع الإسلامي على المستوى العربي والإسلامي العام وبانتماء وانصهار لبنان في رحاب المدى العربي الإسلامي الشامل. لذلك تدعو الورقة إلى إزالة الالتباس الذي يقع فيه الطرح الإسلامي الساعي إلى إيجاد حلول للأزمة اللبنانية المستعصية انطلاقاً من الساحة اللبنانية تحديداً، فمثل هذا الطرح، يقع في باب السعي إلى تحقيق الغلبة الطائفية ليس إلا. ولا يكفي أن ينفي أصحابه عن أنفسهم هذه الصبغة حتى تزول عن أقوالهم وممارساتهم الطبيعة الطائفية والمآل الطائفي.

وتأخذ الورقة طابعاً نقدياً للحركة الإسلامية اللبنانية حين تصف العمل الإسلامي بأنه يأخذ طابع الحماسة الذي تنقصه التجربة والخطة السياسية والفكرية الضرورية لتوضيح صورة العمل الإسلامي وأهدافه وتتوقف عند المشكلة الفكرية والافتقار إلى النظرة الشمولية إلى الواقع والفراغ في مجال الحلول الفكرية والعملية التي تتطلبها اليوم حياة المسلمين وتعتبر أن الوفاء بهذه المهمات يتطلب أن يتحاشى العمل الإسلامي أن تكون «عيونه مفتوحة على الماضي ومغلقة عن الحاضر والمستقبل»، وهذه المهمة تمثل تحدياً حضارياً وتحدياً عملياً[1]. ولا تهمل الورقة واقع الانقسام المذهبي في صفوف المسلمين، وتعتبر الورقة أن ما سبق بقدر ما هو قراءة وتحليل للواقع اللبناني هو أيضاً توضيح للأسباب التي حالت حتى الآن دون اتخاذ الحركة الإسلامية المنشودة لدورها المطلوب. وهي تطرح في الختام المهام المطروحة على العمل الإسلامي:

- مسألة الموقف من الحرب وكيفية التعاطي معها وتعلن الامتناع عن الإسهام بها، بل تسعى إلى فضح المستفيدين منها، لكنها بنفس الوقت تعلن أنها لن تتأخر في الدفاع عن المواقع والدعوة، لذلك هي تتخذ الموقف الدفاعي، باعتبار أن الحرب الأهلية ليست قابلة للحسم من الداخل.

- تعتبر الورقة أن العمل الإسلامي على النقيض من النظام الطائفي وأن عليه إعطاء نموذج عن الحياة الإسلامية والاهتمام بالأمور الحياتية للناس وتؤكد على أهمية ودور المساجد كحلقات وصل إحيائية اجتماعية، يجري فيها التعليم الديني ومناقشة أمور وهموم الدعوة.

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

- تأكيد الالتزام بأن الدعوة هي بالحكمة والموعظة الحسنة والعمل الصالح بعيداً عن سلوكيات الحرب والقيم البغيضة المرتبطة بها، وأن الجهاد الأكبر يتمثل في المحتوى الداخلي للإنسان.

- تجديد الدعم والاحتضان للمقاومة الإسلامية في الجنوب من دون مزايدة ومن دون مصادرة ومبالغات كالذين يتصرفون انطلاقاً من حاجتهم إلى براءة ذمة أو تبرير لوجودهم ومواقفهم.

- التواصل مع الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي وفي كل مكان، والاستفادة من مختلف التجارب والأفكار والآراء والأحكام التي يتوصل إليها العاملون في الحركة الإسلامية العامة.

- ضرورة تجاوز الانقسام المذهبي في صفوف المسلمين وإعمال الجدل والبحث والنقاش والاجتهاد والاختلاف بالرأي في باب البحث عن سبل الوفاء برسالة الإسلام الحضارية بديلاً عن خلافات لم يعد معظمها ذا جدوى، وهذه مهمة لا تتعلق بتجميع القوى الإسلامية فحسب، بل هي أحد شروط نهوض المشروع الإسلامي المنشود.

تختم الورقة باعتبار أن هذا التصور الذي تقدمه هو ما يميز العمل الإسلامي عن العمل الطائفي الذي يخدم وجود النظام اللبناني. ومما لا شك فيه أن هذا الطرح الذي قدمه خليل عكاوي والشيخ كنعان ناجي باسم لجان المساجد والأحياء واللجان الإسلامية في ذلك يعتبر طرحاً متقدماً وغنياً في مقاربة النظام الطائفي ومهمات الحركة الإسلامية على ضوء الطرح الذي راح البعض يتقدم به لجهة قيام البديل السلطوي الإسلامي في لبنان. وإذا كانت تطورات الساحة الطرابلسية لم تسعف أصحاب هذه الورقة لبلورة ممارسة، فإن هذه الورقة تبقى وثيقة سياسية مهمّة في تلك المرحلة.

٥ ـ المحنة... قيام الإمارة وسقوطها

خصوصيات التأسيس وإشكالياته تركت آثارها على بنية حركة التوحيد الإسلامية التي تحولت وبسرعة إلى جسم كبير يغلب عليه الطابع العسكري والذي يتألف من مكونات تنظيمية مؤتلفة، أشبه بلقاء أو جبهة، تجتمع تحت عباءة الشيخ الأمير. هيمنت الحركة على مدينة طرابلس وسيطرت عسكرياً على كافة أحيائها وأصبحت القوة الضاربة الوحيدة فيها بعدما نجحت في تصفية وإخراج كافة الأحزاب المنافسة لها. إلا أنه سرعان ما دبّ الخلاف بين رؤوس الحركة وبدأت الانقسامات ثم تبعتها سلسلة صدامات ومعارك مع القوات السورية التي أخرجت من طرابلس ورابطت على مداخلها وفي محيطها. وشهدت طرابلس ثلاث سنوات عجاف (١٩٨٣ ـ ١٩٨٥) قامت خلالها

خطوط تماس بين باب التبانة وبعل محسن والقبة في الشعراني والسيرة وغيرها، حيث يتواجد الحزب العربي الديموقراطي المدعوم سورياً في منطقة ذات أغلبية سكانية من الطائفة العلوية، ما أضفى على الصراع العسكري طابعاً مذهبياً وحوّل هذه المنطقة إلى جرح نازف عانت منه المدينة الأمرّين. وترافق مع هذا الأمر صدامات مسلحة نشبت مع حزب البعث (الجناح العراقي) وحركة تشرين التابعة لفاروق المقدم من جهة وحركة التوحيد الإسلامية من جهة أخرى. حيث كان الفريق الأول ينادي بدخول الجيش اللبناني وتسليم قوات الشرعية اللبنانية الأمن والسلطة في المدينة وسحب السلاح منها، ما أدى إلى تصنيفهم سياسياً في معسكر رئيس الجمهورية أمين الجميل وأجهزته الأمنية في ذلك الحين. انتهى الصراع بتصفية الوجود العسكري والسياسي (للبعث وتشرين) في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣. ثم ما لبث أن نشب صراع بين حركة التوحيد والحزب الشيوعي اللبناني الذي حشد قواته استعداداً لمثل هذا اليوم الذي كان ينتظره. كان للحزب الشيوعي وجود تاريخي في الميناء وفي بعض أحياء طرابلس، لكن هذا الوجود لم يكن بإمكانه الصمود أمام حركة التوحيد المتنامية قوتها عسكرياً التي نجحت في تشرين الأول/أوكتوبر من نفس العام بتصفية الوجود العسكري والسياسي للحزب الشيوعي. وبهذا انفردت الحركة في الهيمنة العسكرية الكاملة على مدينة طرابلس سقط في المعركة عدد كبير من القتلى، وكانت خسائر الشيوعيين كبيرة في الميناء حيث اتهم الشيخ هاشم منقارة بتنظيم مجزرة بحقهم طالت أكثر من ٢١ مقاتلاً شيوعياً. في المقابل بقي الجرح النازف على خطوط التماس بين باب التبانة وبعل محسن يشهد موجات من المعارك والاشتباكات التي ما كانت تهدأ إلا لتعود إلى الانفجار من جديد.

كانت الساحة اللبنانية تشهد ظروفاً بالغة التعقيد والخطورة في ذلك الحين إثر الاجتياح الإسرائيلي وتوقيع اتفاق ١٧ أيار (١٩٨٣) ومجيء القوات المتعددة الجنسيات، الفرنسية والأميركية والإيطالية إلى بيروت، ومن ثم انفجار حرب الجبل وانطلاق المقاومة اللبنانية والإسلامية ضد إسرائيل، حدث ذلك في عهد أمين الجميل الذي اتهم بأنه يريد إعادة بناء الدولة وفق منطق الغالب والمغلوب مستقوياً بتداعيات الاحتلال الإسرائيلي ووجود القوات الأميركية. كان من نتائج تلك المرحلة انسحاب الفلسطينيين إلى البقاع وتجميع قواتهم هناك ثم انتقالهم إلى الشمال حيث اتخذ أبو عمار من طرابلس قاعدة له بعد ظهور الخلاف السوري الفلسطيني إلى العلن والذي تحول إلى صراع مكشوف بأبعاد عسكرية وسياسية. في هذا المناخ تجمعت في طرابلس كل التناقضات السياسية المحلية والإقليمية، وتحولت المدينة إلى ميدان تجاذب وساحة صراع لا مثيل له كان فيها اللاعبون الكبار من أطراف ثلاثة:

- **الطرف السوري** الذي كان يهدف إلى إخراج أبو عمار وقواته من طرابلس

والشمال والدخول إلى مدينة طرابلس والعودة بقوة إلى الإمساك بالساحة الشمالية، متحالفاً لتحقيق هدفه مع مجموعة من الفصائل الفلسطينية المعارضة لأبو عمار، كجماعة أبو موسى وفتح الانتفاضة المنشقين عنه، بالإضافة إلى الجبهة الشعبية القيادة العامة بقيادة أحمد جبريل وبعض الفصائل الأخرى، فضلاً عن الحزب العربي الديموقراطي برئاسة علي عيد الذي سيطر على منطقة بعل محسن داخل طرابلس.

ـ **الطرف الفلسطيني** بقيادة أبو عمار الذي تحصن داخل المدينة وأمسك بالمخيمات الفلسطينية في البارد والبداوي متحالفاً مع حركة التوحيد الإسلامية والجماعة الإسلامية وبعض الهيئات والقوى الوطنية في طرابلس.

ـ **الطرف الرسمي اللبناني** الذي كان يستهدف إنزال الجيش اللبناني وبسط السلطة الشرعية على المدينة متحالفاً بذلك مع حزب البعث (جناح العراق) وحركة ٢٤ تشرين بقيادة فاروق المقدم. وشهدت تلك المرحلة نشاطاً هاماً للأجهزة الأمنية اللبنانية في المدينة.

والواقع أن طرابلس بنتيجة هذا الواقع تحولت إلى ساحة كما يلاحظ ذلك ميشال سورا، السوسيولوجي الفرنسي الذي تردد على طرابلس خلال عامي ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ وعايش تلك الظروف عن قرب، حيث كان مهتماً بعلاقة المدينة بالحركات الإسلامية مركزاً اهتمامه على جبهة القتال بين باب التبانة وبعل محسن، وذلك قبل أن يتعرض هو نفسه إلى الخطف عام ١٩٨٦ على طريق مطار بيروت ثم يقتل بظروف غامضة بين يدي خاطفيه. حينها كان قد نشر دراسته الملفتة عن طرابلس، والتي لاحظ فيها تحوّل المدينة إلى ساحة تنتج عناصر اجتماعية لا خصوصية مدينية لها، حيث أدت هذه الظروف إلى «انهيار السياسة وتحوّل المدينة إلى ساحة حرب تتصارع فيها كل العصبيات الأساسية والثانوية لتصفية حساباتها تحت قصف المدافع، فقذيفة تطلق من بعل محسن يدرك من خلالها الطرابلسيون بدون أي شك أن السوريين يريدون أن يقولوا لعرفات أن لا مصلحة له بهذا الأمر أو ذاك، هذا النوع من الحوار المتبادل يظهر وكأنه تفاوض بين أفرقاء على حساب المدينة»[1].

يذهب ميشال سورا كباحث سوسيولوجي إلى تفسير أكثر عمقاً من التفسير السياسي مستخدماً مفهوم العصبية الخلدونية التي يرى أن ابن خلدون لم يقصرها على جدلية الحضر والبدو فقط، بل دخلت أيضاً في صميم النظام المديني، وهو ما يراه ميشال سورا من خلال تحليله لبعض المنشورات السياسية لحركة التوحيد ومنها البيان

(١) Michel Seurat, *Le quartier de Bâb Tabbâné à tripoli (Liban): étude d'une asabiyya urbaine*, Centre d'études et de recherches sur le moyen-orient contemporain, p. 47.

الذي صدر في كانون الأول من عام ١٩٨٢ والموجه ضد بعل محسن أو جماعة "الجبل" كما في لغة أهل طرابلس. وفي البيان: «أيها المسلم، ابن طرابلس، أيتها المسلمة الصابرة المقاتلة، مدينتكم حافظت دائماً على حسن الضيافة لكل من طلب فيها الأمان والسكن لأن الإسلام أمر بذلك. والمسلم وغير المسلم عاشوا فيها دوماً دون أن يحسّ أحد منهم أنه غريب. وكان هذا وضع كل السكان الذين استقروا في جبل محسن. ومع ذلك يواجه المعروف بالإساءة؟ لماذا هذا التغير المفاجئ؟ لقد بدلوا ملابسهم المدنية بلباس التنكر. أهل الغاب يلهبون النار في الجوار ويرمون المدينة المضيافة برشاشاتهم وقنابلهم المشحونة بالحقد متذرعين بأن أحداً منهم قد قتل. إن اعتماد المذابح الجماعية دون تفريق بين المذنب والبريء هو أمر يعود لفكر يهودي حقود...». يحلل سورا هذا البيان الطويل، ليتوقف عند عبارات المدينة والجبل التي تردد كثيراً بين السطور. ويجدها مقابلة لجدلية الحضر والبادية، وهو يعرف أن نسبة كبيرة من سكان باب التبانة، وسكان الجبل من أصول ريفية، بل إن تمفصل الصراع على الهوية المذهبية (سني/علوي) لا يجده حاداً بدليل وجود العديد من المقاتلين العلويين بين صفوف أبناء التبانة (السنّة) يقاتلون أهل "الجبل العلويين"، وهؤلاء كانوا يقولون له: نحن أيضاً أولاد التبانة الأمر الذي يفصح عن غلبة هوية السكن على الطائفة. يخلص سورا إلى أن "الحارة" هي معطى أساسي وحقيقة اجتماعية في بلاد المشرق وليست خيالاً.

ما يهمنا من تحليلات ميشال سورا هو البعد الذي يكمن وراء السياسة في هذا الصراع الذي شهدته المدينة، وإشارتنا لهذا الأمر لا تعني تهميشاً للبعد السياسي، بقدر ما نريد من خلالها تبيان جانب آخر تراه عين الباحث السوسيولوجي الذي يرى في مناطق التهميش الاجتماعي بؤرة صالحة لنمو العصبيات، فضلاً عن طبيعة المدينة الإسلامية وتركيبتها الاجتماعية التي تتداخل فيها معطيات عديدة بينها الطائفي والمحلي والسياسي والعسكري.

ما شهدته طرابلس نتيجة هذا الواقع حالة من الفوضى والصراعات والاشتباكات حيث توزعت المدينة بين هذه القوى التي تقاسمت السيطرة على أحيائها وشوارعها وخاضت فيما بينها تنافساً ومعارك دموية ويمكن لشريط الأحداث التالي أن يعطي صورة واقعية لما حدث في هذه السنوات العجاف.

ـ في تموز/يوليو ١٩٨٣ انسحبت القوات السورية من مدرسة الراهبات في القبة وقلعة طرابلس وبعض الحواجز والنقاط داخل المدينة إثر تعرضها للحصار وإطلاق النار لفترات متتالية. فتمركزت في مدرسة الراهبات عناصر حركة التوحيد، أما قلعة طرابلس

فسيطرت عليها حركة ٢٤ تشرين بالتحالف مع البعث (جناح العراق). وخلال الشهر نفسه عاد التوتر إلى خطوط التماس في التبانة والبعل وامتد إلى خطوط جديدة في القبة وفي حي الشعراني والسيدة.

- في شهر آب/أغسطس ١٩٨٣ تنفجر الاشتباكات الدموية بين حركة التوحيد من جهة وحزب البعث وحركة تشرين من جهة أخرى وسقوط العشرات من القتلى والجرحى، هيمنت بنتيجته حركة التوحيد ونجحت بتصفية الوجود العسكري والسياسي لهذين التنظيمين، فدمرت وأحرقت جميع مراكزهم ومكاتبهم وصودرت ممتلكاتهم واعتقل العشرات من أنصارهم وهرب الآخرون إلى خارج المدينة ولجأ بعضهم إلى المنطقة الشرقية في بيروت.

- في شهر أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ تضع هيئة التنسيق خطة أمنية مشتركة لسحب السلاح والمسلحين ونزول قوات الأمن اللبنانية إلى الشوارع[١]. لكن الخطة تتعثر ويعود التوتر والاشتباكات المتقطعة إلى خطوط التماس في باب التبانة والقبة التي يتواجه فيها عناصر من حركة التوحيد وعناصر من الحزب العربي الديموقراطي (علي عيد).

- في شهر أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ يتصاعد التوتر بين الفصائل الفلسطينية المتقاتلة حول مخيمات البارد والبداوي. وتتعرض طرابلس إلى القصف حيث يتحصن أبو عمار فيها، وتحترق مصفاة طرابلس، ويسيطر جناح جبريل وأبو موسى على المخيمات، وتشهد طرابلس ظروفاً صعبة نتيجة هذه المواجهات التي نشبت بالأسلحة الثقيلة والراجمات خلال أشهر أيلول وتشرين الأول وأوائل تشرين الثاني. تسيطر بنتيجتها الأطراف الفلسطينية الموالية لسوريا على مداخل طرابلس الشمالية فضلاً عن المخيمات، ويبلّغ أحمد جبريل هيئة التنسيق أنه لن يقاتل طرابلس ولن يرد إلا إذا أطلق عليه النار وأنه غير وارد عنده الدخول إلى المدينة ويريد أن يطمئن حركة التوحيد بهذا الأمر[٢]. وكان واضحاً أن المطلوب هو خروج أبو عمار من المدينة.

- في شهر تشرين الأول/أوكتوبر ١٩٨٣ وفي خضم الفوضى العارمة التي تحيط بطرابلس نتيجة الاشتباكات بين الفلسطينيين، تندلع اشتباكات دموية واسعة في الميناء بين حركة التوحيد (جماعة الشيخ هاشم منقارة) والحزب الشيوعي اللبناني الذي يتمتع بوجود سياسي وشعبي تاريخي فيها، وكان واضحاً أنه استعد جيداً لمثل هذا اليوم لذلك

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية برئاسة رشيد كرامي (٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣)» وقد حصلنا على وثائق المحاضر من أطراف عدة مشاركة، فضلاً عن مشاركة المؤلف الشخصية في هذه الاجتماعات أعوام ١٩٨٣ - ١٩٨٥.

(٢) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية برئاسة رشيد كرامي» (١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣).

كانت الاشتباكات بين الطرفين ضارية سقط بنتيجتها حوالى الـ ٥٠ مقاتلاً غالبيتهم من الحزب الشيوعي. انتهت المعركة بتصفية الوجود الشيوعي في الميناء وتدمير جميع مراكزهم ومصادرة ممتلكاتهم، واتهم الشيخ هاشم منقارة بارتكاب مجزرة ضد عشرات الشيوعيين بعد أسرهم. امتدت الاشتباكات بين الطرفين إلى وسط المدينة حيث المقر المركزي للحزب الشيوعي في النجمة، واستمرت لأيام حوصر بنتيجتها الشيوعيون وكادت تحصل مجزرة أخرى لولا تدخل أبو عمار لسحب المحاصرين إلى خارج المدينة حيث تمركزوا مع الحزب القومي السوري في الكورة على الطرف الجنوبي للمدينة. وبهذا أصبحت طرابلس تحت سيطرت حركة التوحيد المتحالفة مع أبو عمار، لكنها مع ذلك بقيت مطوقة شمالاً من القوات الفلسطينية المنشقة عن أبو عمار، وجنوباً من الأحزاب الوطنية وبدعم سوري واضح.

- في شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ يخرج أبو عمار وقواته المحاصرة في طرابلس بحراً بعد ضغوط سورية قوية على هيئة التنسيق ورشيد كرامي، وبعد مبادرة سعودية لضمانة سلامة الانسحاب، ويصرح الرئيس كرامي طالباً هذا الانسحاب لتجنيب المدينة حمّام دم ينتظرها. وكان أبو عمار قد أبلغ هيئة التنسيق أن قراره رهن بقرار المدينة[١]. وبخروج أبو عمار انفردت حركة التوحيد عسكرياً بالسيطرة على المدينة لكن القوى المحيطة بها بقيت على حالها، كذلك أخذت خطوط التماس الداخلية المتشكلة في التبانة والقبة تشهد المزيد من التوتر وبناء التحصينات والدشم والمتاريس، فضلاً عن الاشتباكات المتقطعة.

- في شهر شباط/فبراير ١٩٨٤ اغتيال الشيخ فؤاد الكردي أحد قياديي حركة التوحيد والتي توجه الاتهام إلى الحزب الشيوعي اللبناني مؤكدة أن سلسلة اغتيالات تستهدف الحركة[٢].

- في شهر نيسان/أبريل ١٩٨٤ اغتيال شوقي الموسوي أحد قيادات الحزب العربي الديموقراطي وانفجار الاشتباكات على كافة خطوط التماس، ينتج عنها إحراق سوق القمح في باب التبانة[٣].

- في نيسان/أبريل أيضاً ١٩٨٤ يعلن خليل عكاوي انسحابه من حركة التوحيد وعودته إلى العمل في إطار مستقل تحت اسم لجان الأحياء والمساجد، وفي نفس الوقت ينسحب تنظيم جند اللّٰه ويعلن قائده الشيخ كنعان ناجي العمل تحت اسم اللجان

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣).

(٢) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٤ شباط/ فبراير ١٩٨٤).

(٣) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (١٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٤).

الإسلامية ويقوم تنسيق بين الطرفين المنسحبين، ويصدرون ورقة سياسية وفكرية مشتركة تحت عنوان «منطلقات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان».

- في شهر تموز/ يوليو ١٩٨٤ عودة الاشتباكات العنيفة إلى خطوط التماس التي تحولت إلى جرح نازف، لا تصمد فيه قرارات وقف إطلاق النار التي تتخذها هيئة التنسيق سوى أيام أو أسابيع. يطلب الرئيس كرامي وضع خطة أمنية شاملة ويبلغ هيئة التنسيق ضرورة نزول الجيش والدرك وسحب الأسلحة، ويتخذ قرار من الهيئة بذلك[1].

- في شهر آب/ أغسطس ١٩٨٤ تأسيس اللقاء الإسلامي الذي يضم حركة التوحيد بقيادة سعيد شعبان بالإضافة إلى القوى الإسلامية العاملة في طرابلس، كالجماعة الإسلامية ولجان المساجد والأحياء واللجان الإسلامية وبعض الشخصيات.

- في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٤ توقيع اتفاقية دمشق بين اللقاء الإسلامي والحزب العربي الديموقراطي بعد وساطة إيرانية، وقضت بتجميع السلاح وإزالة المتاريس والدشم وإلغاء خطوط التماس واستلام الدرك للأمن. وأحدث هذا الاتفاق بلبلة بين أطراف اللقاء الإسلامي بين رافض ومؤيد، واتهام الشيخ سعيد بالتفرد بعقده.

- في شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ بداية تنفيذ الاتفاق بعد إدخال تعديلات طفيفة عليه، مع انتشار شائعات وأجواء محمومة عن قرار السوريين الدخول إلى المدينة بالقوة.

- في شهر آب/ أغسطس ١٩٨٥ انفصال الشيخ هاشم منقارة عن سعيد شعبان وحركة التوحيد.

- في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥ الانفجار الكبير وبداية معركة طرابلس ومشاركة القوات السورية مباشرة في المعركة إلى جانب الأحزاب الوطنية المتمركزة على مداخلها، فضلاً عن اشتعال خطوط التماس التقليدية في التبانة والبعل والقبة وحصار المدينة لمدة شهر والتي تعرضت لقصف شامل بالأسلحة الثقيلة والراجمات، ونزوح كثيف للسكان إلى خارجها، وقطع المياه والكهرباء عنها، وبدأت الهجمات والهجمات المضادة والقصف المتبادل بين الأطراف المتقاتلة ونتج عنها خراب كبير وسقوط المئات من المدنيين والمقاتلين فضلاً عن الجرحى الذين اكتظت بهم المستشفى الإسلامي، وهي المستشفى الوحيدة التي بقيت تعمل في المدينة. وقد خرج حينها الرئيس رشيد كرامي إلى دمشق وبقي هناك إلى حين التوصل إلى تنفيذ وقف إطلاق النار تعهدت فيه

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٨ تموز/ يوليو ١٩٨٤).

حركة التوحيد بتسليم الأسلحة الثقيلة والموافقة على دخول القوات السورية للإشراف على التنفيذ.

- في شهر تشرين الأول/ أوكتوبر بدء تنفيذ الاتفاق ودخول القوات السورية إلى نقاط ومحاور أساسية داخل المدينة والبدء بتجميع وتسليم السلاح الثقيل. وفي ٢٨ من الشهر نفسه أعلن الشيخ سعيد شعبان في مهرجان يوم الشهيد التزامه تنفيذ اتفاق دمشق وقال: «ما أخذ منا من سلاح لن يغير شيئاً من مواقعنا، ولن نقاتل السوريين بالسلاح لأننا تعاهدنا على ذلك، ومن يتصدى للجيش السوري برصاصة واحدة هو عميل لإسرائيل ونتبرأ منه، لكننا نرفض الهيمنة ونرفض أن تسام طرابلس سوء العذاب»[1].

ومنذ ذلك الحين دخلت طرابلس مرحلة جديدة بشكل تدريجي وسريع، فبدأت سلسلة مداهمات لمصادرة السلاح، تبعتها اعتقالات طاولت عناصر حركة التوحيد الإسلامية من قبل القوات السورية، ثم حدث اغتيال خليل عكاوي في ٩ شباط/ فبراير ١٩٨٦ ليؤشر إلى مرحلة جديدة أكثر صرامة، حيث توسعت الاعتقالات ضد عناصر وأمراء التوحيد، فهاجر قسم منهم إلى الخارج ولجأ الشيخ هاشم منقارة إلى جبال الضنية مع مجموعة من عناصره إلا أن القوات السورية وعناصر من الجيش اللبناني بقيت تلاحقه حتى تم اعتقاله حيث قضى سنوات طويلة في السجون السورية ولم يفرج عنه إلا حوالى العام ٢٠٠٠، أما الشيخ كنعان ناجي فلجأ إلى خارج المدينة منفياً ولم يعد إلا في الفترة نفسها تقريباً أي بعد العام ٢٠٠٠. في حين بقي الشيخ سعيد شعبان في المدينة محاولاً التخفيف عن آلاف المعتقلين من عناصر التوحيد ساعياً إلى إطلاقهم متوسطاً أصدقاءه الإيرانيين ونجحت مساعيه بشكل محدود لكن المئات من المقاتلين قضوا سنوات طويلة في السجون السورية. ومع ذلك لم يخل الأمر من حوادث متفرقة كانت تحدث وتطاول القوات السورية في طرابلس بين الحين والآخر، إلا أن أخطرها ما حدث في التبانة كمحاولة للانتفاضة وإعادة السيطرة عليها من قبل العناصر التي حافظت على ولائها لخليل عكاوي وبعض أجنحة التوحيد في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦. إلا أن هذه المحاولة كانت آثارها وخيمة إذ أدت إلى زيادة الملاحقات والاعتقالات وسقط نتيجتها عدد كبير من القتلى الأبرياء بسبب تعرض المنطقة إلى قمع شديد، فضلاً عن مجزرة وحشية طالت المدنيين في التبانة تجاوز ضحاياها المئات.

والواقع أن الشيخ سعيد شعبان بقي وحيداً في طرابلس، في حين تفرق أو نفي أو اغتيل أو دخل السجون السورية كل من كان حوله من قيادات وأمراء التوحيد، وقد اختار سياسة واقعية تجاه السوريين بتأثير من أصدقائه الإيرانيين، خاصة وأنه لمس مدى

(١) جريدة **السفير** اللبنانية، (٢٨/ ١٠/ ١٩٨٥).

فداحة الصراع مع السوريين، فاختار المهادنة ثم التحول التدريجي لتأييد سياستهم، فأدلى بسلسلة مواقف بهذا الاتجاه، أهمها بيان أصدرته الحركة «أدانت فيه حرب المخيمات ودعت إلى دعم الصحوة الإسلامية وتشديد الضربات ضد الحكم اللبناني»[1]. ثم تبعه بيان اتهمت فيه الحركة ياسر عرفات بالسير في المخطط الأميركي الإسرائيلي وأن «هدفه من استمرار حرب المخيمات إعادة الإمساك بالورقة الفلسطينية وبورقة الجنوب وإرباك سوريا وخلط الأوراق على الساحة اللبنانية لمحاصرة الحالة الإسلامية وضرب المقاومة الإسلامية وإذكاء الصراع المذهبي بين المسلمين»[2]. وهو بيان يتوج التحول بسياسة الحركة والشيخ سعيد شعبان باتجاه تبني السياسات السورية والقطيعة مع الحليف السابق إلى حدّ اتهامه بالسير في المخطط الأميركي الإسرائيلي في إطار الحملة السورية على ما عرف بـ "العرفاتية" في ذلك الحين.

ما ميّز حركة التوحيد الإسلامية منذ نشأتها بداية الثمانينات أنها انغمست في صراعات عسكرية أدت إلى ما عرف "بحرب طرابلس" في أيلول/سبتمبر ١٩٨٥ وساهم بهذا الطبيعة العسكرية للحركة التي تأسست كائتلاف جمع عدة تنظيمات محلية في مرحلة بالغة التعقيد تصارع فيها المحور السوري مع المحور الفلسطيني على مسرح طرابلس التي دفعت ثمناً غالياً لهذا الصراع. وكمحصلة طبيعية لواقع الحركة الائتلافي التجميعي العسكري أن تقود هذه الصراعات إلى سلسلة انقسامات شهدتها الحركة مع تضخم حجمها ودورها في المدينة وأن يبقى مشروع "التوحيد" داخل أسوار المدينة ثم يتفكك على حجم الأحياء والتنظيمات التي انضوت في إطاره. وما سرّع بهذا التفكك والانقسام غياب المشروع السياسي والبرنامج الفكري والرؤية الاجتماعية والبنية التنظيمية المدنية للحركة، أو لمزيد من الإنصاف، يمكن القول إن التباسات وظروف النشأة والتحديات التي رافقتها والصراعات التي أحاطت بها لم تسمح ولم توفر الوقت اللازم لمشروع "التوحيد" والاندماج والبناء الطبيعي لهذه الحركة.

٦ ـ الاستكانة... وما بعد الشيخ الأمير

دخلت الحركة الإسلامية في طرابلس عموماً مرحلة من الاستكانة الطويلة في طرابلس إثر الدخول العسكري للقوات السورية وانهيار حركة التوحيد والملاحقات والاضطهاد الذي تعرض له عناصرها ومكوناتها التنظيمية والحركية بعد العام ١٩٨٥.

(١) جريدة **السفير** اللبنانية، (٤/٤/١٩٨٦).
(٢) جريدة **السفير** اللبنانية، (٢٨/١١/١٩٨٦).

بقي الشيخ الأمير يقود الحركة من منزله في أبي سمراء من دون أن يتعرض لمضايقات جدية على الصعيد الشخصي، ونتج عن ذلك ضمور واضح في نشاط الحركة التي دخلت في هدنة طويلة مع السياسة السورية، وعدّلت من خطابها الذي ذهب باتجاه التوافق مع هذه السياسة وذلك برعاية وجهود إيرانية واضحة.

اصطدمت الحركة عام ١٩٩٧ مع السلطة اللبنانية عند بدء تطبيق قانون الإعلام الذي نص على إغلاق الإذاعات غير الشرعية وغير المرخصة. رفضت الحركة حينها ذلك القرار وتمسكت بحقها في الحصول على ترخيص للإذاعة التي استمرت في البث. وحين حاولت قوات السلطة الشرعية اللبنانية إغلاق الإذاعة التي تبث من نفس المبنى حيث منزل الشيخ سعيد شعبان تنادت عناصر الحركة وأصدقاؤها إلى اعتصام أمام مبنى الإذاعة لمنع قوى الدرك من تنفيذ القرار، فحدث اصطدام سقط فيه شهيدان للحركة واعتقل ٨٥ شاباً وتم تطويق منزل الشيخ شعبان وتم تنفيذ الإغلاق بالقوة. تركت هذه الحادثة أثراً قوياً على الناشطين الإسلاميين، وساهمت في دفعهم إلى تنظيم صفوفهم للخروج من حالة الاستكانة المزمنة التي دخلوا فيها.

توفي الشيخ الأمير سعيد شعبان في حزيران/يونيو ١٩٩٨، ولم تكن مسألة خلافته أمراً سهلاً، فالشخصية المؤهلة لخلافة سعيد شعبان تحتاج إلى الكثير من الدينامية والمؤهلات ولم يكن قد استعد أحد من رفاقه في الحركة لمثل هذه المهمة. كما أن الظروف التي مرّت بها الحركة والانقسامات التي شهدتها لم تساعدها على بناء المؤسسات التنظيمية التي تكفل استيعاب مرحلة ما بعد "الشيخ الأمير". مرّت الحركة في أشهر عدة من التضعضع في تلك المرحلة طرحت فيها أسماء عدة لتولي منصب الأمين العام خلفاء للشيخ الأمير، ومنها تم التداول باسم الشيخ ماهر حمود وباسم الشيخ بلال شعبان ابن الشيخ سعيد. وحسم الأمر بعد ذلك بانتخاب الشيخ بلال خليفة لوالده وحاز على ٨ أصوات من ١١ صوتاً حضروا جلسة الانتخاب لمجلس الأمناء، والتي كان بينها ورقة بيضاء وصوتان أعطيا للشيخ ماهر حمود على الرغم من عدم حضوره الجلسة[1]. هذه الانتخابات حسمت مسألة خلافة الشيخ سعيد، لكنها لم تحسم وحدة الحركة، فقد خرج الشيخ هاشم منقارة ليؤسس ما عرف بـ "حركة التوحيد الإسلامية ـ مجلس القيادة" بحيث بقي الشيخ بلال أميراً لـ "حركة التوحيد الإسلامية ـ مجلس الأمناء" التي وجهت انتقادات إليها باعتبار مجلس الأمناء يضم خمسة من أبناء الشيخ سعيد (بلال وصهيب وعمار ومعاذ وأسامة). في كل الأحوال، فشلت حركة التوحيد في حياة الشيخ الأمير المؤسس، وبعد وفاته في "توحيد" صفوف الإسلاميين،

(١) جريدة **نداء الوطن** اللبنانية، (١٢/٥/١٩٩٩).

وغرقت في سلسلة انقسامات منذ تأسيسها رغم كل المحاولات لتجاوز حالة الانقسام إلى "التوحيد".

حدث في هذه المرحلة نوع من التجاذب بين فريقي حركة التوحيد، وظهر واضحاً الرعاية الإيرانية لفريق الشيخ بلال شعبان، إلا أن الجماعة الإسلامية آثرت الوقوف على الحياد بين الفريقين، أما حزب الله فقد كان أقرب إلى خليفة الشيخ سعيد ومجلس الأمناء برئاسة الشيخ بلال، في حين بقي الشيخ هاشم منقارة على علاقة وطيدة بالسوريين، من دون أن يقفل باب الحوار مع أي من أطراف العمل الإسلامي[1]. وظهر التباين أكثر حين اختار جناح الشيخ بلال التحالف مع الرئيس عمر كرامي على الصعيد المحلي، في حين اختار الشيخ هاشم منقارة التحالف مع الرئيس نجيب ميقاتي في مرحلة ما، قبل أن يبتعد نسبياً في مرحلة لاحقة عن التجاذبات المحلية.

يعتبر الشيخ بلال شعبان أن الحركة بدأت مرحلة جديدة منذ العام ١٩٩٨ بهدف إعادة صياغة العلاقات مع كل القوى الإسلامية وتركيز الوضع المؤسساتي داخل الحركة ويقول: «لدينا علاقات مع كل القوى الفاعلة.. ويوجد لدينا مكتب دعوة وإرشاد، يعني مكتب علمائي فيه مجموعة من المشايخ والخطباء يلتقون بشكل أسبوعي منذ سنوات لتوحيد الفكرة السياسية والخطاب الديني الذي نريده أن يصل للناس. وهناك المكتب الإعلامي الذي يضم عدة أقسام فيها موقع إلكتروني وإذاعة مرخصة باسم «صوت الحق، إذاعة التوحيد الإسلامي» حصلنا على رخصتها في زمن حكومة الرئيس الحص بعد القمع الإعلامي الذي تعرضنا له زمن حكومة رفيق الحريري عام ١٩٩٧.. وإذاعتنا بدأت بالبث منذ العام ١٩٨٢ ولها تأثير بالغ على الواقع في الشمال.. وكانت هناك جريدة لكنها توقفت مؤقتاً لأسباب مادية وهي ستعاود الصدور قريباً إن شاء الله..»[2]. ويوضح سياسة الحركة إثر تسلمه القيادة فيقول: «نعتبر أنفسنا جزءاً من الحالة الإسلامية نتعاطى معها بطريقة تكاملية لا بطريقة إلغائية.. ونسعى لتشكيل تيار جماهيري توحيدي واسع يرفض العصبيات الحزبية وينأى بعيداً عن كل صراع داخل الأمة»[3]، ويرفض تشبيه الاختلاف والتباين الحاصل بأنه صراع مؤكداً «أن أي صراع مسلح بين الحركات الإسلامية على شاكلة ما حدث بين كبرى التنظيمات العلمانية واليمينية من مختلف الطوائف والتي صفّى بعضها البعض الآخر، لم يحدث ولن يحدث.. لأن الحركات الإسلامية تعتمد أسلوب الحوار الفكري والنقاش الموضوعي».

(١) جريدة **المستقبل** اللبنانية، (٢١/٢/٢٠٠١).
(٢) «مقابلة مع الشيخ بلال شعبان»، مجلة **العرب والعولمة**، العدد ١٩، حزيران/يونيو ٢٠٠٤، ص ٣٤.
(٣) «مقابلة مع الشيخ بلال شعبان»، جريد **الديار** اللبنانية، (١١/٧/١٩٩٩).

ويلفت إلى تضخيم الإعلام لأي شكل فردي «فما حدث بالنسبة لمقتل الزيني رحمه الله مشكلة فردية لا علاقة لها بجريمة القضاة في صيدا.. ونحن ننظر بعين الإكبار لحالة الوعي في الدولة للمطبات الأمنية التي تحدثها الأجهزة الاستخباراتية للعدو الصهيوني عبر عملائه في لبنان ونثمن موقف رئيس الجمهورية الذي اعتبر جريمة قتل القضاة الأربعة فعلاً صهيونياً من أجل إحداث فتنة داخلية...»[1].

ويؤكد الشيخ بلال أن «مهمتنا اليوم أن نحافظ على التماسك وإنجاز المقاومة، وأن نعزز الانتصار ولا نفرط به.. اليوم أميركا لها ثأر مع لبنان وإسرائيل لها ثأر مع لبنان، فهذا لا يمكن وقفه إلا بتماسكنا.. ونعتقد أن المواجهة مع أميركا ليست صعبة، أميركا ليست قدراً ويمكن مواجهتها ولكن ليس على طريقة الأعراق أو المذاهب أو القوميات وإنما على طريقة قوله تعالى "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون"»[2]. وينتقد انزلاق الفصائل الإسلامية إلى القتال في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي الذي كان يشكل قوة توازن على الصعيد الدولي: «لقد تم تدمير الاتحاد السوفياتي لمصلحة أميركا وعلى أيدي مجاهدين جاؤوا من كل الدول العربية» ويتساءل أيضاً «ما هي المصلحة اليوم من حرب الشيشان؟ لا توجد مصلحة. الروس خرجوا من الشيشان.. ولكن بعد فترة دخل البعض إلى داغستان.. وتوهم البعض أنه أصبح متمكناً لإقامة دولة إسلامية فيها، هذه النظرية العشوائية ونظرة التكفير، هذه مشكلة المشاكل»[3]. وفي مواجهة ما شهده لبنان من تطورات بعد اغتيال الرئيس الحريري يرى بلال شعبان: «إن ما يشهده لبنان مرتبط بالمشروع الأميركي لإعادة ترتيب أوضاع المنطقة، ويراد للبنان أن يدخل في عين العاصفة الأميركية من أجل تحقيق سيطرة أميركا على سوريا. والذي يقرأ الوثيقة تحت عنوان التغيير النظيف يدرك أن الهدف إيجاد دويلات عرقية ومذهبية.. من هنا سعينا إلى البحث عن مشروع إسلامي يجمع كل القوى الإسلامية، حركة التوحيد والجماعة الإسلامية والتيارات السلفية بل وكافة القوى الوطنية، حيث بدأنا نعقد لقاءات مشتركة للوصول إلى مشروع سياسي موحد»[4]. وقد شملت اللقاءات أيضاً جناح هاشم منقارة (مجلس القيادة في حركة التوحيد) فضلاً عن مجلس الأمناء في حركة التوحيد (جناح بلال شعبان) وجند اللّه ولجان الأحياء والمساجد، ولكن هذه اللقاءات لم تسفر عن أي نتيجة عملية. والاتجاه الذي اختارته

(١) المرجع نفسه.
(٢) «مقابلة مع الشيخ بلال شعبان»، مجلة **العرب والعولمة**، م. س، ص ٣٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٤) «مقابلة مع الشيخ بلال شعبان»، جريدة **المستقبل**، ضمن ملف «الحركات الإسلامية في لبنان بعد استشهاد الحريري والانسحاب السوري»، ١١ أيار/مايو ٢٠٠٥.

حركة التوحيد (مجلس الأمناء) دفعها إلى التحالف السياسي والانتخابي مع الرئيس عمر كرامي وتأييد لائحة سليمان فرنجية والتيار العوني وعبد المجيد الرافعي في الانتخابات وإن كانت في البداية دعت إلى المقاطعة، ثم إلى محاربة لائحة المعارضة بحجة مواجهة مرشحي القوات اللبنانية حيث نشطت الحركة في محاربة هؤلاء وأعادت عبر بياناتها وشعاراتها إلى الذاكرة الطرابلسية ممارسات حاجز البربارة. إلا أن نتائج الانتخابات في المدينة أظهرت عدم فاعلية هذه السياسة والتي فسرت بأنها تأتي لصالح مرشحي الوصاية السورية.

في الخلاصة مثّل الشيخ سعيد دور الأمير والقائد والخطيب المحرك للجماهير وكانت عباءته أشبه بالمظلة التي تتفيأ تحتها مجموعات وتنظيمات التيار الإسلامي، أعطاهم العباءة التي استظلوا بها وأعطوه القوة التي ينطق باسمها. وبعد أن انهارت الحركة عسكرياً تحت وطأة الملاحقات والضربات السورية، وبعد أن تفرق كوادرها بين المنافي والسجون. بقي الشيخ الأمير وحيداً، لكنه تحرر عملياً من عبء التنظيمات المؤتلفة تحت عباءته، وراح يؤسس تحت اسم حركة التوحيد الذي حافظ عليه تجربته الخاصة وتياره الخالص في مواجهة أو منافسة تيارات إسلامية لها مرجعياتها ومؤسساتها العريقة وانتشارها في الأحياء والحارات[1]. صارت حركة التوحيد تأتمر بأمره دون سواه ولم يعد مضطراً إلى اعتبارات "الضرورة"، ولم يعد مجلس القيادة عبارة عن تجمع قوى تلتقي عبر أمرائها، بل أصبحت أكثر تجانساً لكنها بقيت مع ذلك تعمل على قاعدة الالتفاف حول الشخص رغم المحاولات الجادة لبناء المؤسسة.

الشكل التنظيمي للحركة تألف من مجلس الأمناء، وضم ١٤ عضواً يؤلفون المجلس الاستشاري للشيخ الأمير يتم اختيار قسم منهم عبر عملية تصويت. مهمة مجلس الأمناء هي الإشراف على مسؤولي المكاتب في الحركة وهي: المكتب السياسي وهو يمثل، كما يقول الشيخ بلال، القيادة السياسية الجماعية للحركة، ثم المكتب الإعلامي ومهمته الإشراف على إعلام الحركة سواء كان مقرؤاً أو مسموعاً، مباشراً أو عبر الإنترنت، ثم هناك مكتب الدعوة والإرشاد، إضافة إلى المكتب التنظيمي والمكتب التربوي واللجان المتخصصة (الصحية والاجتماعية والرياضية...). في المرحلة الأولى كانت القيادة جماعية، لكن هذا تسبب بمشاكل تنظيمية لا حصر لها. في المرحلة الثانية عمد الشيخ إلى الإمساك بكل التفاصيل في الحركة، وبعد وفاته كانت المهمة أصعب، خاصة وأنها تتطلب الانتقال من عهد المؤسس إلى مرحلة المؤسسة، ولم يكن الأمر

(١) انظر تحقيق زهير هواري بعنوان: «حركة التوحيد من المرحلة الميليشياوية إلى المؤسسة التنظيمية»، جريدة **السفير** اللبنانية، ١٠/٢/٢٠٠٣، ص ٥.

سهلاً، خاصة وأن "ملكية" حركة التوحيد كإرث سياسي يتوزع على "الأمراء" الذين أسسوا إلى جانب الشيخ ما عرف بحركة التوحيد. لذلك هي اليوم قسمان، الأول يقوده الشيخ بلال شعبان ابن الشيخ سعيد، والثاني يقوده الشيخ هاشم منقارة الخارج من السجون السورية والأمير الذي لمع نجمه إبان صعود الحركة. الأول يتمركز وجوده عملياً في أبي سمراء وبعض الأحياء الشعبية في المدينة، والثاني يتمركز وجوده في الميناء مع بعض الامتدادات في أنحاء المدينة.

لم تستطع الحركة عملياً أن تتغلب على الطابع المحلي الذي حكم نشأتها وولادتها ولم تستطع الخروج إلى رحاب الساحة اللبنانية عموماً إلا بشكل رمزي. بل هي في طرابلس لم تستطع ترميم أوضاعها التنظيمية أو استعادة كوادرها الذين تشتتوا بعد المحنة الكبرى عام ١٩٨٥. وهي لا تزال تعتمد على الموقف السياسي الظرفي وترفع الشعارات الإسلامية العامة، من دون أن تقدم رؤية أو مشروعاً فكرياً أو قراءة استراتيجية لواقع الحركة الإسلامية اللبنانية، أو حتى للواقع السياسي اللبناني والعربي والإسلامي من منظورها الإسلامي. فهناك مواقف تطلق، وشعارات ترفع وبيانات تصدر في مواجهة أحداث ووقائع محددة، يجمعها خيط واحد، الانتماء إلى "الحالة الإسلامية" كتيار عريض، فتتبنى من هذه "الحالة" ومن رموزها على الصعيد العربي والإسلامي الكثير من الطروحات الفكرية والسياسية وتتغذى من إنتاجها الغزير بشكل انتقائي، من دون أن تقوم بإنتاج مشروعها أو تبادر إلى تأسيس طرحها المتميز "التوحيدي" الذي نشأت تحت ظلاله وبرّرت وجودها وولادتها به.

الفصل السادس

حزب التحرير وإشكالية النخبة

١ ـ النشأة والتأسيس
٢ ـ المنطلقات الفكرية والسياسية
٣ ـ منهج الحزب في التغيير
٤ ـ حزب التحرير والإسلامي الآخر
٥ ـ الديموقراطية وحزب التحرير
٦ ـ حزب التحرير وخصوصية الساحة اللبنانية

* * *

يُعتبر حزب التحرير من أقدم التنظيمات الإسلامية العاملة في لبنان، إلا أنه أقل هذه التنظيمات تأثيراً في الحياة السياسية اللبنانية، ولا يعود هذا إلى ضعف أطروحته الفكرية أو هشاشة بنيته التنظيمية على الإطلاق، بل ربما إلى منهجيته الحركية وأسلوب العمل الذي اختاره وإلى غرابة وتميز مواقفه السياسية. ومع ذلك يتميز أعضاؤه بقدرة لافتة على الجدل وصلابة مشهودة في تمسكهم الحرفي بالموقف والفكر، رغم ما واجههم من اعتقال وملاحقات ومضايقات. ولكي نستطيع أن نكوّن صورة الحزب ونلتقط معطياتها، لا يمكن أن نقرأه لبنانياً أو سورياً أو أردنياً، فهو حزب لا هوية وطنية أو قومية له، بل هو لا يعترف بهذه الروابط "الفاسدة"، إنه كما يعبِّر عن نفسه حزب سياسي يلتزم الإسلام جعل هدفه الأسمى والوحيد إقامة "الخلافة" والدولة الإسلامية، «بغض النظر عما إذا وافق جمهور الشعب أم خالفه بذلك، وقبل الناس أم رفضوه وقاوموه. فهو هدف لا يتملق الشعب ولا يداهنه ولا يداجي أهل الحل والعقد ولا يجاملهم، ولا يعبأ بعادات الناس وتقاليدهم، ولا يحسب لقبول الناس أي حساب»[1]

(١) تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام**، منشورات حزب التحرير، ط٦، ٢٠٠١ (طبعة معتمدة)، ص ٥٩.

ولا يتوقف عند اختلاف العصور «اقتداء برسول الله (ﷺ) دون أن يحيد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وجزئياتها». لذلك يجب العودة إلى الأصول التأسيسية للحزب، قبل أن نعمد إلى تشكيل صورته اللبنانية.

١ ـ النشأة والتأسيس

تعكس أفكار الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، حالة الحماس والقلق والتقلب التي عاشها العديد من مثقفي الأمة منذ بداية القرن الماضي. ولد الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير[١] عام ١٩٠٩ في قرية إجزام بقضاء حيفا في فلسطين. درس في الجامع الأزهر وحصل على شهادة العالمية، ثم انتسب إلى دار العلوم في القاهرة، وعاد إلى حيفا مدرساً ثم التحق بسلك القضاء الشرعي في بيسان والخليل، فالرملة، واللد حتى سنة ١٩٤٨ عندما غادر فلسطين إبان النكبة إلى بيروت حيث استقرت أسرته، ثم عاد إلى الضفة إثر إلحاقها بالأردن وعيّن في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس، ثم استقال من عمله ليعمل مدرساً في الكلية الإسلامية في عمان.

أسس حزب التحرير عام ١٩٥٢ وتفرّغ لقيادته وانتقل إلى سوريا ثم إلى لبنان حيث أقام أكثر أيامه إلى أن توفي في بيروت عام ١٩٧٧. كان النبهاني قبل تأسيس حزبه قريباً من التيار العروبي والقومي، وقد ألّف في هذه المرحلة من حياته ثلاثة كتب، سحبت من التداول فيما بعد، وهي **نظام المجتمع** و**إنقاذ فلسطين** الصادر عام ١٩٥٠، و**رسالة العرب** الذي صدر أيضاً في نفس السنة. وكان واضحاً في هذه المرحلة من تفكيره محاولته التوفيق بين أصوله الإسلامية التي اكتسبها في الأزهر وبين الفكر القومي العربي الآخذ بالانتشار في ذلك الحين. كان يرى أن «الإسلام هو رسالة العرب الخالدة» وأن الاستعمار هو الذي أشاع الفكر القومي المفرغ من محتواه الإسلامي. أما إنقاذ فلسطين فقد حدد له في هذه المرحلة طريقين: الأول طريق الحكومات العربية التي يجب أن تعمل على إثارة الهمم وشحذ العزائم، ولم يكن يؤمن بكفاءة جامعة الدول العربية، لذلك دعا إلى اتحاد عربي على طريقة "الولايات العربية" كنظام صالح للتنفيذ في سبيل الوصول إلى الوحدة الحقيقية. أما الطريق **الثاني** فهو إصلاح المجتمع العربي الذي يحتاج إلى انقلاب شامل في التفكير والاعتقاد والعمل والمعاملات،

(١) يضيف البعض صفة "الإسلامي" على اسم الحزب، علماً بأن كافة منشوراته وأدبياته تكتفي باسم "حزب التحرير".

والعلاقات الداخلية والخارجية والاقتصاد والعلم والمعرفة والتجارب وكل منحى من مناحي الحياة. فالمطلوب ليس تحرير فلسطين فحسب بل "تحرير" كل العرب. وذلك لا يتم إلا عبر مراحل ثلاث: الأولى هي معرفة النظام الذي نريده للحياة، ثم تكوين كتلة حزبية منظمة، تصبح نقطة الانطلاق، والتي متى وجدت «أشرقت في الأفق آمال إنقاذ فلسطين وتحرير الشعب العربي»[١].

في هذه المرحلة الملتبسة كان النبهاني يتجه إلى تأسيس حزبه الخاص منذ أوائل عام ١٩٥٢، بعد علاقة مضطربة مع الإخوان المسلمين انتهت بخلاف منهجي لا يزال موضع نقاش في أدبياتهم. فقد كان النبهاني يرى أن الأمم تنهض بالأفكار لا بالأخلاق، مما أدخله في نقاش ومساجلات مع التوجه الإصلاحي الأخلاقي المحافظ الذي اتسم به الإخوان المسلمون حينها في فلسطين. كان يعتبر أن الأمم لا تكون بالأخلاق، وإنما تكون بالعقائد التي تعتنقها وبالأفكار التي تحملها وبالأنظمة التي تطبقها. والحاصل عنده أن الأخلاق ليست من مقومات المجتمع بل هي من مقومات الفرد، ولذلك لا يصلح المجتمع بالأخلاق، بل يصلح بالأفكار الإسلامية والمشاعر الإسلامية وبتطبيق الأنظمة الإسلامية، لذلك يعتبر من كانت أخلاقه حسنة وعقيدته غير إسلامية كافراً، وليس بعد الكفر ذنب[٢].

حسم النبهاني خياراته وأسس حزبه الخاص، وتقدم أواخر العام ١٩٥٢ مع أربعة من أعضاء الحزب: هم داود حمدان، منير شقير، عادل نابلسي، وغانم عبده، بطلب رسمي إلى الحكومة الأردنية للترخيص للحزب بمزاولة نشاطه السياسي. لكن الطلب رفض بحجة أنه مخالف لمبادئ الدستور، لكن الحزب تابع عمله بصورة سرية. وفضلاً عن الأسماء السابقة عُرف من مؤسسي الحزب: عبد القديم زلّوم وهو فلسطيني من الخليل، وقد ترأس الحزب إثر وفاة النبهاني، والشيخ بيوض التميمي الذي سيصبح الزعيم الروحي لحركة الجهاد الإسلامي (كتائب بيت المقدس) في فلسطين، والشيخ رجب بيوض التميمي وخالد الحسن الذي سيصبح عضواً في اللجنة المركزية لفتح، والشيخ أحمد الداعور الذي نجح في الانتخابات النيابية الأردنية لعامي ١٩٥٤ و١٩٥٦ ليصبح بذلك النائب الوحيد في تاريخ الحزب ضمن أي برلمان عربي.

وإثر تأسيس الحزب صدرت عدة كتب للشيخ النبهاني اعتُبرت أساس التثقيف

(١) تقي الدين النبهاني، **إنقاذ فلسطين**، دمشق، ١٩٥٠، د. ن، ص ص ١٧٥ وما بعدها.

(٢) حول هذه النقطة انظر: تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي**، القدس، منشورات حزب التحرير، ط٢، ١٩٥٣؛ و**نظام الإسلام**، ط٦، ٢٠٠١، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٦.

والتربية في الحزب وأهمها: كتاب **نظام الإسلام**[1]، **والنظام الاقتصادي في الإسلام**، **ونظام الحكم في الإسلام** الذي أُعيدت طباعته بشكل موسع ومنقح على يد عبد القديم زلّوم عام ٢٠٠٢ في طبعة سادسة وكانت الطبعة الأولى صدرت عام ١٩٥٣، وكتاب **النظام الاجتماعي في الإسلام**[2] **والدولة الإسلامية وأسس النهضة والشخصية الإسلامية** وهي جميعها تعتبر أساس البنية الفكرية والعقائدية للحزب. أما على الصعيد التنظيمي فقد أصدر النبهاني كتاب **نقطة الانطلاق والتكتل الحزبي** وكلها ظهرت في بداية الخمسينات، ثم ظهر بعدها في الستينات كتاب **الخلافة** تبعه كتاب **التفكير** عام ١٩٧٣ وأخيراً كتاب **سرعة البديهة** عام ١٩٧٦. وربما تكون بعض هذه الكتب نتيجة جهد جماعي خاصة وأن العديد من الكتب صدرت بعد ذلك بدون ذكر اسم المؤلف ومنها كتاب **مفاهيم حزب التحرير ومفاهيم سياسية لحزب التحرير ونداء حار إلى المسلمين**[3].

٢ ـ المنطلقات الفكرية والسياسية

يعرّف حزب التحرير عن نفسه بأنه حزب سياسي، مبدؤه الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية، بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم. ويعتبر أن مهمته هي مكافحة الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته بهدف تحرير الأمة من قيادته الفكرية واجتثاث جذور الاستعمار الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق[4]. لذلك فهو يعتبر نفسه حزباً سياسياً على أساس الإسلام وليس حزباً إسلامياً يعمل في السياسة[5].

يمكن القول إن الحزب يعتمد على أطروحة "القيادة الفكرية للإسلام" ويتبنى فكرة "الدولة الإسلامية" التي تعتبر أطروحة مركزية أيضاً في منظومته الفكرية. وقد قدّم الحزب تنظيراً مهماً في هاتين الأطروحتين وربما كان بين الحركات الإسلامية أول من

(١) ويعتبر من أهمّ كتب الحزب ويستغرق تدريسه لأعضاء الحزب الجُدد قرابة عامين رغم حجمه الصغير. وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٣ ونعتمد في بحثنا على الطبعة السادسة المعتمدة من الحزب والصادرة عام ٢٠٠١.

(٢) ونعتمد الطبعة الثالثة، وهي طبعة مزيدة ومنقحة، صادرة عن دار الأمة للطباعة والنشر في بيروت.

(٣) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ط٣، ٢٠٠٠، ص ص ٤٦ ـ ٥١.

(٤) **مفاهيم حزب التحرير** (من دون ذكر للمؤلف)، القدس، ١٩٥٣، ص ٧١.

(٥) **الحركات الإسلامية في لبنان**، كتاب ملف الشراع، (١٩٨٤)، م. س، ص ١٧٣.

أسهب في شرح مقومات الدولة من الناحية السياسية والقانونية والدستورية.

يعتبر النبهاني في كتابه **نظام الإسلام**، وهو من الكتب التأسيسية لفكر الحزب، أن رابطة الوطن تنشأ بين الناس «كلما انحط الفكر وذلك بحكم عيشهم على أرض واحدة والتصاقهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء بالدفاع عن النفس... والأرض التي يعيشون عليها، وهي موجودة عند الحيوان والطير كما هي موجودة عند الإنسان، وتأخذ دائماً المظهر العاطفي..»[1]. ولذلك فهي رابطة فاسدة، لأنها رابطة منخفضة وعاطفية ومؤقتة. أما الرابطة القومية فهي قبلية، وعاطفية تنشأ عن غريزة البقاء، وهي غير إنسانية إذ تسبب الخصومات بين الناس، «لذلك لا تصلح لأن تكون رابطة بين بني الإنسان»[2] كذلك الرابطة المصلحية «مؤقتة لا تصلح لأن تربط بني الإنسان، لأنها عرضة للمساومة على مصالح أكبر منها.. لذلك هي رابطة خطرة على أهلها»[3]. أما الرابطة الروحية «فتظهر في حالة التدين، ولا تظهر في معترك الحياة، لذلك كانت رابطة جزئية غير عملية.. من هنا لم تصلح العقيدة النصرانية لأن تكون رابطة بين الشعوب الأوروبية مع أنها كلها تعتنقها، لأنها رابطة روحية لا نظام لها». يخلص إلى أن جميع الروابط السابقة لا تصلح لأن تربط الإنسان بالإنسان في الحياة حين يسير في طريق النهوض «والرابطة الصحيحة لربط بني الإنسان في الحياة هي رابطة العقيدة العقلية التي ينبثق عنها نظام. وهذه هي الرابطة المبدئية»[4] والمبدأ لا بد أن ينشأ في ذهن الشخص، إما بوحي الله له، وإما بعبقرية تشرق في ذلك الشخص، الأول هو الصحيح لأنه «من خالق الكون والحياة والإنسان وهو الله. فهو مبدأ قطعي، أما الثاني فهو باطل «لأنه ناشئ عن عقل محدود يعجز عن الإحاطة بالوجود».

يبني على ما سبق معتبراً الأساس في "المبدأ" هو «الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة» والطريقة التي تجعل "المبدأ" موجوداً ومنفذاً في معترك الحياة أمراً لازماً لهذه الفكرة حتى يوجد "المبدأ"، وهذه هي العقيدة. إنها "القاعدة الفكرية" و"القيادة الفكرية" وعلى أساسها يتعين اتجاه الإنسان الفكري ووجهة نظره في الحياة. وما لم تتضمن العقيدة بياناً للكيفيات «تصبح الفكرة فلسفة خيالية فرضية تبقى في بطون الكتب»[5] ويوجد في العالم اليوم ثلاثة مبادئ فقط هي: الرأسمالية والاشتراكية والإسلام.

(١) تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام**، م. س، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

وبعد أن يعرض للرأسمالية التي يعتبر أنها تقوم على أساس فصل الدين عن الحياة، وبناء على هذه القاعدة الفكرية كان الإنسان هو الذي يضع نظامه في الحياة من هنا جاءت الديموقراطية، حيث الأمة هي مصدر السلطات. أما الاشتراكية والشيوعية فترى الكون والإنسان والحياة مادة فقط، وأن هذه المادة أزلية قديمة لم يوجدها أحد، أي إنها واجبة الوجود، لذلك ينكرون الناحية الروحية في الأشياء، ويعتبرون الدين أفيون الشعوب الذي يخدّرها ويمنعها من العمل. «لذلك كان المبدأ الرأسمالي يحمل قيادة فكرية هي فصل الدين عن الحياة وعلى أساسها يحكم بأنظمته، ويدعو لها، ويحاول أن يطبقها في كل مكان، ولذلك كان المبدأ الاشتراكي ومنه الشيوعي يحمل قيادة فكرية، هي المادية والتطور المادي وعلى أساسها يحكم بأنظمته، ويدعو لها، ويحاول أن يطبقها في كل مكان»[1]. أما الإسلام فهو يبين «أن وراء الكون والحياة والإنسان خالقاً خلقها هو الله تعالى لذلك لم تكن الأهداف العليا لصيانة المجتمع من وضع الإنسان بل هي من أوامر الله ونواهيه، وهي ثابتة لا تتغير». أما الحاجات العضوية والغرائز «فقد نظمها الإسلام تنظيماً يضمن إشباع جميع جوعاتها» ولضمان هذا التنظيم «ينظر للفرد باعتباره جزءاً من هذه الجماعة، كما أن اليد جزء من جسم الإنسان.. كما عنى بنفس الوقت بالجماعة لا بوصفها كلاً ليس له أجزاء، بل بوصفها كلاً مكوناً من أجزاء»[2]. هذه النظرة للجماعة والفرد تجعل للمجتمع مفهوماً خاصاً، لأن هؤلاء الأفراد وهم أجزاء من الجماعة لا بد لهم من أفكار ومشاعر ونظام واحد يعالج مشاكل حياتهم جميعاً. «لذلك كان المسلم في الحياة مقيداً في كل شيء بالإسلام وليس له حريات مطلقاً»[3]. فالمبدأ هو الذي «يقيّد ويحفظ والدولة هي المنفذة، ولهذا كانت السيادة للشرع وليست للدولة ولا للأمة، وإن كانت السلطة للأمة..». ومن حيث مقياس الأعمال، فيرى أن المبدأ الشيوعي يعتبر النظام المادي هو المقياس في الحياة وبتطوره يتطور المقياس، والمبدأ الرأسمالي يرى مقياس الأعمال هو الحياة النفعية وحسب هذه النفعية تقاس الأعمال، والإسلام يرى أن مقياس الأعمال في الحياة هو الحلال والحرام[4]. وبعد مناقشة ومقارنة يخلص إلى تبيان أفضلية "القيادة الفكرية الإسلامية" وما عداها قيادات فكرية فاسدة، لأنها غير مبنية على العقل وتخالف نظرة الإنسان.

ويتساءل بعد ذلك: هل طبق المسلمون الإسلام؟ ويجيب على ذلك: إن المسلمين طبقوا الإسلام وحده في جميع العصور منذ أن وصل الرسول إلى المدينة حتى سنة ١٩١٨ حين سقطت آخر دولة إسلامية على يد الاستعمار، وهي نجحت في

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣٥.

هذا التطبيق إلى أبعد الحدود[1]. ورغم كل الخلافات الدموية التي مرّت بالتاريخ الإسلامي، لم يكن هذا يعني اختلافاً بين المسلمين حول وجوب إقامة الخلافة. إذ كان الخلاف على شخص الخليفة لا على مركز الخلافة، وعلى من يكون في الحكم لا على شكل الحكم، وعليه فقد كان نظام الإسلام معتمداً كنظام حياة طيلة تلك السنين. والذي يطبق النظام هو "الدولة"، والذي يطبق في الدولة شخصان، أحدهما القاضي الذي يفصل الخصومات بين الناس والثاني الحاكم الذي يحكم الناس. وبقي هذا معتمداً، ولم يمر على المسلمين زمن لم يكن لهم فيه خليفة «إلا بعد أن أزال الكافر المستعمر الخلافة على يد مصطفى كمال سنة ١٩٢٤ ميلادية، أما قبل ذلك فقد كان خليفة المسلمين دائمياً لا يذهب خليفة إلا وقد أتى بعده خليفة، حتى في أشد عصور الهبوط. ومتى وجد الخليفة فقد وجدت الدولة الإسلامية، لأن الدولة الإسلامية هي الخليفة..»[2]. ويعترف أنه حصلت إساءة في التطبيق، ومع ذلك يقول: «لم ينصّب خليفة بالوراثة دون بيعة على الإطلاق، غير أنه كان يساء تطبيق أخذ البيعة، فيأخذها الخليفة من الناس في حياته لابنه أو أخيه أو شخص من أسرته، ثم تجدد البيعة لذلك الشخص بعد وفاة الخليفة، وهذه إساءة لتطبيق البيعة وليست وراثة ولا ولاية عهد. كما أن إساءة تطبيق نظام الانتخابات لمجلس النواب في النظام الديموقراطي تسمى انتخاباً ولا تسمى تعييناً، ولو فاز في الانتخابات الأشخاص الذين تريدهم الحكومة. ومن ذلك كله نرى أن النظام الإسلامي طبق عملياً، ولم يطبق غيره في جميع عصور الدولة الإسلامية»[3].

ويستدل على نجاح هذا النظام بأن الأمة الإسلامية «ظلّت أعلى أمة في العالم حضارة ومدنية وثقافة وعلماً مدة اثني عشر قرناً.. كانت وحدها زهرة الدنيا والشمس المشرقة بين الأمم»، ويبدو أنه كان يرد على مقولة "الجاهلية" التي عادت واستيقظت بعد الفتنة الأولى وبعد انتهاء فترة الخلافة الراشدة، فيقول إن الإنسان ليس كائناً صناعياً يعيش على المسطرة ويطبق النظام بلا تفاوت بالقياس الهندسي الدقيق، بل هو كائن اجتماعي يطبق النظام لذلك تتفاوت القوى والخاصيات ومن الطبيعي أن لا يستجيب لهذا النظام أفراد، وأن يكون في المجتمع فسّاق وفجّار وكفار ومنافقون ومرتدون وملحدون، لكن العبرة بالمجتمع بمجموعه من حيث كونه أفكاراً ومشاعر وأنظمة وأناساً، فحيث يطبق الإسلام تبدو فيه هذه الأشياء إسلامية. ويستدل على ذلك بأنه وجد أيام الرسول كفار ومنافقون وفسّاق ومرتدون. ولا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الإسلام كان مطبقاً تطبيقاً كاملاً[4].

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥١.

أما تطبيق الإسلام من قبل الحاكم فيتمثل بخمسة أشياء: في الأحكام المتعلقة بالاجتماع والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية والحكم. واعتماداً على هذه العناصر الخمسة، قدّم اجتهاداً غير مسبوق في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، تمثل بوضع مشروع دستور للدولة الإسلامية، أرفقه ضمن كتابه **نظام الإسلام**. وهو يشتمل على ٨٩ مادة، عاد وطوّر هذا المشروع ليشمل ١٨٢ مادة وطبع مستقلاً ليرفق مع طلب الحزب للترخيص في لبنان، رغم أن مشروع الدستور هذا لا يقصد به قطر أو بلد محدد، بل هو للدولة الإسلامية في العالم الإسلامي، والتي هي دولة عالمية، تضم كل الأقطار الإسلامية. يتضمن مشروع الدستور: أحكام عامة (المواد ١ ـ ١٥) ـ نظام الحكم (المواد ١٦ ـ ٢٣) الخليفة (المواد ٢٤ ـ ٤٠) ـ معاون التفويض (المواد ٤١ ـ ٤٧) ـ معاون التنفيذ (المواد ٤٨ ـ ٥٠) ـ أمير الجهاد (المواد ٥١ ـ ٥٥) ـ الجيش (المواد ٥٦ ـ ٦٥) ـ القضاء (المواد ٦٦ ـ ٨٥) ـ الولاة (المواد ٨٦ ـ ٩٤) ـ الجهاز الإداري (المواد ٩٥ ـ ١٠٠) ـ مجلس الأمة (المواد ١٠١ ـ ١٠٧) ـ النظام الاجتماعي (المواد ١٠٨ ـ ١١٨) ـ النظام الاقتصادي (المواد ١١٩ ـ ١٦٤) ـ سياسة التعليم (المواد ١٦٥ ـ ١٧٥) ـ السياسة الخارجية (المواد ١٧٦ ـ ١٨٦).

الدولة الإسلامية وفق هذا المشروع تقوم على ثمانية أجهزة هي: (الخليفة ـ معاون التفويض ـ معاون التنفيذ ـ أمير الجهاد ـ الولاة ـ القضاء ـ مصالح الدولة ـ مجلس الأمة). ويقوم الحكم فيها على أربع قواعد هي: (السيادة للشرع لا للشعب ـ السلطان للأمة ـ نصب خليفة واحد فرض على المسلمين ـ للخليفة وحده حق تبني الأحكام الشرعية فهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين)، والخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع، والخلافة عقد مراضاة واختيار، والأمة تملك نصب الخليفة لكنها لا تملك عزله، فالخليفة هو الدولة ويملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، وليس لتوليه الخلافة مدة محدودة، ويتم انتخابه من المسلمين ويفوز من نال أكثر الأصوات. ورغم إسلامية هذه الدولة فهي دولة سياسية وليست لها قداسة ولا لرئيسها صفة القديسين. وبعد قيام الدولة فإن عملها «تنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم»، ولا يجوز للدولة أن تشترك في منظمات تقوم على غير أساس الإسلام كهيئة الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي أو حتى الجامعة العربية.

ثمة اجتهاد قدمه الحزب فيما يتعلق بـ"تبني" الأحكام الشرعية، ويشرحه النبهاني على الشكل التالي: كان المسلمون في عصر الصحابة يأخذون الأحكام الشرعية بأنفسهم من الكتاب والسنة، وكان القضاة حين يفصلون الخصومات بين الناس يستنبطون بأنفسهم الحكم الشرعي، وكان الحكام من أمير المؤمنين إلى الولاة يقومون بأنفسهم

باستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة كل مشكلة.. وعندما كان الخليفة يتبنى حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به، كانوا يلتزمون به ويتركون العمل برأيهم واجتهادهم، لأن الحكم الشرعي «إن أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً».. لذلك صار الخلفاء بعد ذلك يتبنون أحكاماً معينة، كحالة هارون الرشيد الذي تبنى كتاب **الخراج** من الناحية الاقتصادية وألزم الناس العمل بالأحكام التي وردت فيه[1]، اعتماداً على سوابق جرت منذ أيام أبي بكر عند تبني إيقاع الطلاق الثلاث واحدة وتوزيع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القدم في الإسلام أو غير ذلك، لكن هذا التبني كان لأحكام خاصة، ولم يكن تبنياً عاماً لجميع الأحكام التي تحكم بها الدولة، ولم يحصل أن تبنت الدولة تبنياً عاماً إلا في بعض العصور، فقد تبنى الأيوبيون مذهب الشافعية وتبنت الدولة العثمانية مذهب الحنفية[2]. لذلك يميل النبهاني، نظراً لحال الجهل في الإسلام اليوم وحتى لا يقع الاختلاف والتعدد في الأحكام من قبل الولاة والقضاة، إلى أن تتبنى الدولة أحكاماً عامة في المعاملات والعقوبات، حتى يتم ضبط شؤون الدولة وفق أحكام الله وعلى هذا الأساس «تتبنى الدولة أحكاماً شرعية تكون دستوراً وقوانين، لتحكم بها الناس الذين يحملون تابعيتها»[3].

إذن فحزب التحرير كما يحدد أحد كتيباته، «حزب سياسي مبدؤه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدؤه وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ إعادة الإسلام إلى الحياة والدولة والمجتمع قضية مصيرية لها وليقودها لإقامة الخلافة»[4]. فالقضية والغاية الأولى هي إقامة الخلافة لإعادة وضع أحكام الإسلام موضع التطبيق والتنفيذ، أما عمله فيتركز على تغيير الأفكار غير الإسلامية الموجودة في المجتمع إلى أفكار إسلامية، حتى تصبح رأياً عاماً عند الناس ومفاهيم راسخة تدفعهم لتطبيقها والعمل بمقتضاها[5]. ويركز الحزب في عمله السياسي على "الصراع الفكري" الذي يتجلى في صراع أفكار الكفر وأنظمته والعقائد الفاسدة والمفاهيم المغلوطة، ببيان فسادها وإظهار خطئها وبيان حكم الإسلام فيها، وهذا يتطلب "الكفاح السياسي" الذي يتجلّى في مصارعة الدول الكافرة لتحرير الأمة الإسلامية من سيطرتها واجتثاث جذورها الفكرية والثقافية والسياسية والعسكرية من سائر بلاد المسلمين[6]. لذلك فعمل الحزب كله عمل سياسي وليس

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٩.
(٤) **منهج حزب التحرير في التغيير**، منشورات الحزب، ١٩٨٩، ص ٢٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩.
(٦) المرجع نفسه، ص ٣٠.

عمله عملاً تعليمياً، فهو ليس مدرسة كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً، بل هو عمل سياسي هدفه تطبيق أفكار الإسلام وأحكامه في واقع الحياة والدولة والمجتمع.

٣ ـ منهج الحزب في التغيير

ينطلق الحزب من قاعدة التأسي بالرسول في سيره لإقامة الدولة، ومع أن الرسول كان في دعوته يتوجه إلى الكفار والمشركين، إلاّ أن الحزب يعتبر أن بلاد المسلمين اليوم لا تعتبر "دار إسلام" والمجتمع الذي يعيش فيه المسلمون مجتمع غير إسلامي[1] لكنه لا يقول إنها مجتمعات جاهلية أو دار كفر بشكل مباشر. وقد حدد الحزب طريق سيره بثلاث مراحل:

ـ **الأولى**: مرحلة التثقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية.

ـ **الثانية**: مرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام، حتى تتخذه قضية لها.

ـ **الثالثة**: مرحلة استلام الحكم وتطبيق الإسلام تطبيقاً شاملاً وحمل رسالته إلى العالم[2].

المرحلة الأولى هي المرحلة التأسيسية، ففيها وجدت النواة بعد الاهتداء إلى الفكرة والطريقة، ثم بدأت بالاتصال بأفراد الأمة عارضة عليهم الفكرة والطريقة بشكل فردي. ومن كان يستجيب ينظم للدراسة المركزة في حلقات حتى ينصهر بأفكار الإسلام وأحكامه.. ينطلق بعدها إلى حمل الدعوة بعد أن تفاعل مع الإسلام، فالدراسة التي تلقاها، هي دراسة عملية مؤثرة للعمل بها في الحياة وحملها للناس. عندها فقط يصبح جزءاً من كتلة الحزب. في المرحلة التأسيسية هذه اقتصر عمل الحزب على الناحية الثقافية فقط، وانصبّت عنايته على بناء جسمه وتكثير أفراده وتثقيفهم[3].

المرحلة الثانية بدأت بعد أن استطاع الحزب تكوين كتلته الحزبية وأحسّ به المجتمع وعرف فكرته، إنها مرحلة التفاعل مع الأمة وإيجاد الوعي العام وفيها انتقل إلى مخاطبة الجماهير معتمداً الأعمال التالية:

١ ـ الثقافة المركزة في الحلقات للأفراد لتنمية جسم الحزب.

٢ ـ الثقافة الجماعية لجماهير الأمة بأفكار الإسلام وأحكامه عن طريق المساجد ـ الندوات ـ أماكن التجمعات ـ الصحف ـ والكتب والنشرات..

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٠.

٣ ـ التصدّي الفكري لعقائد الكفر وأنظمته وأفكاره وللعقائد والمفاهيم الفاسدة والخاطئة والمغلوطة.

٤ ـ الكفاح السياسي ضد الدول الكافرة المستعمرة ومكافحة أفكارها وكشف خططها وفضح مؤامراتها. ومقارعة حكام البلاد العربية والإسلامية وكشفهم ومحاسبتهم والعمل على إزالة حكمهم الذي يقوم على أحكام الكفر وأنظمته[1].

ويعتبر الحزب أنه قام بكل ذلك وكان «صريحاً سافراً متحدياً، لا يداجي، ولا يداهن، ولا يجامل ولا يتملق، ولا يؤثر السلامة، بغض النظر عن النتائج والأوضاع، فكان يتحدى من يخالف الإسلام وأحكامه، مما عرضه للإيذاء الشديد من الحكام، ولنقمة التكتلات السياسية، وأصحاب الدعوات، وحتى لنقمة الجماهير في بعض الأحيان»[2] رغم كل ذلك يؤكد الحزب أن عمله «اقتصر على الأعمال السياسية ولم يتجاوزها إلى الأعمال المادية ضد الحكام، أو ضد من يقفون أمام دعوته.. اقتداء برسول الله (ﷺ) من اقتصاره في مكة على الدعوة ولم يقم بأية أعمال مادية حتى هاجر إلى المدينة»[3].

في المرحلتين الأوليين كانت "نقطة الابتداء" و"نقطة الانطلاق" والعمل فيها "يشبه المرحلة المكية". لكن الانتقال إلى "نقطة الارتكاز" حسب تعبير النبهاني، أي إقامة الدولة في أي قطر من الأقطار التي يعمل فيها كان يحتاج إلى عمل من نوع آخر لم يكن واضحاً في كتاباته. ومن المحتمل أنه كان يسعى لعمل انقلابي عسكري، وهو ما كشف فيما بعد، عبر ضباط من أعضائه في بلدان عربية مختلفة.

وحين الانتقال إلى الحكم في أي قطر، كان يعتقد بضرورة تطبيق المبدأ دفعة واحدة، رافضاً بشدة التدرج في إدخال القوانين الإسلامية لأن الدعوة إلى التدرج هي دعوة لغير الإسلام، وهي مدخل للتعامل مع الأنظمة الظالمة، السوداء، المترنحة.. فالواجب قيادة الأمة للقيام بالعمل الإصلاحي الانقلابي[4]. وإذا قامت الدولة الإسلامية في أي قطر إسلامي، فهو أهل لأن يبايع خليفة، وتنعقد به الخلافة، ويصبح فرضاً على

(١) المرجع نفسه، ص ص ٤٠ ـ ٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٤) تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي**، م. س، ص ٢٨. كذلك انظر: عبد القديم زلوم، **نظام الحكم في الإسلام** (مبني على كتاب تقي الدين النبهاني بشكل موسّع ومنقح كما ورد على غلاف الكتاب، منشورات حزب التحرير، ط٦، ٢٠٠٢، ص ٢٣٨).

المسلمين أن يبايعوه بيعة طاعة أي بيعة انقياد، بعد أن انعقدت الخلافة له ببيعة أهل قطره، سواء أكان هذا القطر كبيراً كمصر أو تركيا أو إندونيسيا، أو كان صغيراً كألبانيا والكامرون ولبنان[١]. إذن "نقطة الارتكاز" يمكن أن تكون في أي قطر يراه الحزب مهيأً لتنشأ فيه الدولة الإسلامية، بعدها يجب أن ترفع الحدود السياسية الوهمية التي خططها الاستعمار حتى ولو لم يلغها الإقليم المجاور، فتلغى تأشيرات المرور ومراكز الضرائب (الجمارك) ونفتح أبوابها لسكان الأقاليم الإسلامية[٢]. حدد الحزب مدة ثلاثة عشر عاماً، منذ تأسيسه للوصول إلى السلطة[٣]، اقتداء بالرسول (ﷺ) في المرحلة المكية، وبعد نهاية هذه المرحلة، أخذ منذ سنة ١٩٦٧ أو ١٩٦٥.. ينازع السلطة لاستلام الحكم في قطر يستطيع الحصول عليها فيه[٤]. وكانت المحاولة الأولى في الأردن عام ١٩٦٨ إلا أن الانقلاب العسكري فشل واعتقل الضباط وتمت محاكمة أعضاء الحزب.

نلمح في بعض منشورات الحزب اعترافاً بأن المجتمع "تجمّد" أمام الحزب بمعنى أن الأمة الإسلامية لم تتجاوب بالشكل المتوقع أو المطلوب، مما دفع الحزب إلى معاودة دراسة سيرة النبي (ﷺ) للاسترشاد بها، ولا نعلم تماماً في أيّ فترة حصلت هذه الدراسة، إلا أن الحزب يعلن أنه توصل بعد الدراسة والتأمل إلى اجتهاد يتلخص في "طلب النصرة" وأن هذا يختلف عن عمل الثقافة في المرحلة الأولى وعمل التفاعل في المرحلة الثانية، وأنه ـ أي طلب النصرة ـ جزء من الطريقة الواجبة الاتباع عندما يتجمد المجتمع أمام حملة الدعوة ويشتد الإيذاء عليهم[٥].

ويعمد الحزب إلى تأصيل مفهوم "طلب النصرة" بأمثلة مستمدة من القرآن الكريم والسيرة النبوية، وأهمها ما يتعلق بنصرة أهل المدينة للنبي (ﷺ) وعقده بيعة العقبة الثانية معهم وإقامته الدولة بمجرد وصوله إلى المدينة، مما يدل دلالة واضحة على أصالة وشرعية هذا المفهوم، الذي يهدف عندهم إلى طلب الحماية حتى يستطيع الدعاة السير في حمل الدعوة وهم آمنون، فضلاً عن تمكينهم من الحكم لإقامة الخلافة وإعادة الحكم بما أنزل الله.

(١) انظر: كتاب **الخلافة** منشورات حزب التحرير، د. ت، ص ١٨.
(٢) تقي الدين النبهاني، **الدولة الإسلامية**، م. س، ص ١٩١.
(٣) فتحي يكن في مقابلة مع جريدة **الديار** يقول إن الحزب عاد ومدّدها إلى ثلاثة عقود من الزمن أي ٣٠ سنة (جريدة **الديار**، ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٨).
(٤) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ٧٥.
(٥) **منهج حزب التحرير في التغيير**، م. س، ص ٤٦.

٤ ـ حزب التحرير والإسلامي الآخر

تأسّس حزب التحرير على أرضية الخلاف مع الإخوان المسلمين حول دور الأخلاق في إصلاح الأمة، وقد اعتبر الإخوان حزب التحرير من أشد منافسيهم، لدرجة اتخاذ قرار بفصل أي عضو من الإخوان يتصل بحزب التحرير. وقد جرت محاولات عديدة لردم هذه الهوة في الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦، وصل بعضها إلى حدّ اقتراح اتحاد الحركتين في منظمة واحدة تدعى "الإخوة الإسلامية" لكن هذه المحاولات باءت بالفشل.

وقد شعر الإخوان المسلمون في الأردن وفلسطين وسوريا بخطورة حزب التحرير على مستقبلهم وأنه أصبح من أشد منافسيهم، لذلك كان من الطبيعي أن يتعرض لانتقاداتهم اللاذعة. استعان الإخوان المسلمون في الأردن ببعض مسؤوليهم في القاهرة لمناقشة ومواجهة حزب التحرير. وكان أول هؤلاء سعيد رمضان، صهر مؤسس الإخوان حسن البنا، الذي أخذ ينتقد أفكار النبهاني علناً. ثم طلب الإخوان في الأردن من سيد قطب أن يجتمع بالنبهاني في القدس، فاجتمع به وعرض عليه العمل ضمن الإخوان المسلمين، فقبل النبهاني على شرط أن يكون الإخوان في الأردن منفصلين عن قيادة الإخوان في القاهرة، فرفض الإخوان ذلك، عندها قال سيد قطب: «دعوهم فسينتهون من حيث بدأ الإخوان»[١]. كما نصح مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي الإخوان بإهمال التحريريين قائلاً: «لا تجادلوهم دعوهم للأيام يموتوا». كما أن الشيخ محمد الحامد الأب الروحي لتيار الإسلام الراديكالي السوري، والذي كان قد أخذ موقفاً إيجابياً من النبهاني، غيّر من موقفه عندما اطلع على كتابات الحزب وهاجمها من على المنبر[٢].

وفتحت مجلة **حضارة الإسلام** التي كانت تنطق باسم الإخوان المسلمين في سوريا صفحاتها للكاتب الإسلامي محمد سعيد رمضان البوطي، فكتب فيها مقالة هاجم فيها حزب التحرير هجوماً شديداً، محذراً من دسائس في منتهى الخطورة والأهمية، مركّزاً

(١) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ص ٧٦ ـ ٧٧. استناداً إلى صادق أمين: **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة إسلامية**، عمّان، د. ن، ١٩٧٦، ص ٩٥. وصادق أمين هو الاسم المستعار الذي استخدمه في هذا الكتاب عبد اللّه عزّام (١٩٤١ ـ ١٩٨٩)، وهو فلسطيني من قضاء جنين، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر عام ١٩٧٣، وأصبح أحد أبرز صقور الإخوان في الأردن، ثم هاجر إلى أفغانستان حيث أصبح أشهر المجاهدين العرب، إلى أن لقي مصرعه في حادث غامض إثر تفجير سيارته.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٧.

انتقاداته على كتاب **نداء حار إلى العالم الإسلامي**. ورغم عداء الحزب الواضح لإنكلترا، لدرجة أن البعض اتهمه بأنه يعيش "هاجس الإنكليز"، فإن البوطي يلمح في نهاية مقاله إلى عمالة الحزب للإنكليز الذين يستخدمونه في التحايل على حماس الأمة لإقامة دولة إسلامية. ثم أتبع البوطي مقالته بأخرى رفع فيها وتيرة هجومه على الحزب، وصرّح باتهام الشيخ النبهاني شخصياً بالاتصال بالسفارة البريطانية في لبنان، وسيظل حزب التحرير المثال الحاضر في ذهن البوطي عندما يهاجم حركات إسلامية تفهم الإسلام على أنه مجرد فكرة ونظام، بينما تتغافل عن مشكلة المسلمين الأساسية والتي تتعلق بالخلق والوجدان، وليس لها أي تعلق بالقناعة أو الفكر[1]. أما سعيد حوّى، المنظر الأساسي للراديكالية الإسلامية السورية، فيخفف من لهجة الهجوم، ويغازل حزب التحرير باستخدام مصطلحاته عن "الصراع الفكري" في العهد المكي الذي به تميز الفكر الإسلامي عن الفكر الجاهلي، لكنه مع هذا ينتقده، من دون أن يسميه، لاشتراطه أن يكون للمسلمين تكتل سياسي ذو فكر واضح ومواقف من كل القضايا المطروحة، ويستعين حوّى بالمودودي الذي قال «إنني لا أرى في الدنيا أشد خطأ وسفاهة من رجل أو جماعة يضع الدستور من غير سلطة ولا صلاحية..»[2] وهو رأي تبناه أيضاً سيد قطب في "معالم في الطريق».

كذلك انتقد عبد الله عزام في السبعينات حزب التحرير لاعتماده كلية على الفكر في جميع خطواته، فبقي نشاط الحزب «جدلياً بارداً وأقحم نفسه في جدل لا أول له ولا آخر، ولم يحدث في واقع الناس أثر يذكر.. نظراً لجفاف أرواح أعضائه، وإيثارهم الجدل والكلام على النواحي العملية»، كما ينتقد مفهوم "طلب النصرة"، فضلاً عن انتقادات تتعلق بفتاوى الحزب وبعض أحكامه الفقهية[3].

كذلك يفعل فتحي يكن مؤسس الجماعة الإسلامية في لبنان، رغم أنه يحاول التخفيف من انتقاداته إلا أنه يجمعها ويصنفها بمحورين:

الأول قضايا دعوية مثل:

- تركيز الحزب على النواحي الفكرية والسياسية وإهماله النواحي التربوية والروحية.
- انشغال أفراده بالجدل مع كافة الاتجاهات الإسلامية.

(١) المرجع نفسه، ص ٧٨، نقلاً عن: مجلة **الحضارة والإسلام**، دمشق، تموز/يوليو ١٩٦٤، السنة الخامسة، العدد الأول، ص ٣٧.

(٢) سعيد حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، د. ن، ١٩٧١، ص ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) صادق أمين، م. س، ص ص ١٠٠ ـ ١١٢.

- اعتماد الحزب على عوامل خارجية للوصول إلى الحكم عن طريق طلب النصرة.
- تخليه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- المحدودية في الغايات.
- التصور الخاطئ بأن مرحلة التثقيف ستنقلهم إلى مرحلة التفاعل فمرحلة الحكم فهذا مخالف لسنة الله في امتحان الدعوات.
- معاداة جميع الأنظمة مما ورطهم باعتقالات دائمة، فضلاً عن السرية الشديدة.

الثاني: قضايا فقهية مثل:

- تبنّي الحزب لأحكام فقهية محددة وإلزام أتباعه بتبنيها.
- إباحته النظر إلى الصور العارية.
- إباحته تقبيل المرأة الأجنبية ومصافحتها بشهوة وبغير شهوة.
- قوله بجواز أن تلبس المرأة الباروكة أو البنطال وأنها لا تكون ناشزاً إذا لم تطع زوجها في التخلي عن ذلك.
- قوله بجواز أن يكون القائد في الدولة المسلمة كافراً.
- قوله بجواز دفع الجزية من قبل الدولة المسلمة للدولة الكافرة.
- قوله بجواز القتال تحت راية شخص عميل تنفيذاً لخطة دولة كافرة ما دام القتال قتالاً للكفار.
- قوله إن الممرات المائية ومنها قناة السويس ممرات عامة لا يجوز منع أية قافلة من المرور فيها.
- قوله بسقوط الصلاة والصوم عن سكان القطبين، والسجن عشر سنوات لمن تزوج بإحدى محارمه حرمة مؤبدة[1].

أصبحت انتقادات هؤلاء الإخوانيين، بالإضافة إلى غيرهم، الأساس الذي شكل موقف التيار الإخواني والمتعاطفين معه من حزب التحرير، أما فيما يتعلق بالتيار السلفي، ورغم انتقادات الحزب الشديدة لحكم آل سعود في المملكة العربية السعودية واتهامهم بالعمالة للإنكليز، ثم للأميركان، فإن عبد القديم زلوم، خليفة النبهاني، يعتبر المذهب (السلفي) الوهابي «هو من المذاهب الإسلامية وصاحبه الإمام محمد بن عبد الوهاب مجتهد بين المجتهدين». ويشترك حزب التحرير مع التيار السلفي في تكفير الفلسفة والمشتغلين بها قديماً وحديثاً، كما يشترك معه في رفض الاحتفال بذكرى مولد

(١) من حديث فتحي يكن في جريدة **الديار**، ٢٦/١٠/١٩٩٨.

الرسول (ﷺ) واعتبار ذلك تقليداً للأجانب، ويبدو تأييد حزب التحرير واضحاً لتنويري التيار السلفي، الشيخين فهد بن سليمان العودة وسفر بن عبد الرحمن الحوالي اللذين انتقدا مواقف الحكم السعودي في حرب الخليج، والمبادرة السعودية السلمية للقضية الفلسطينية، والتراجع عن تطبيق الشريعة في بعض جوانب الحياة السعودية، كما أيّد الحزب تأسيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» وهي اللجنة السعودية المعارضة التي تأسست عام ١٩٩٣[1].

لكن هذا لا يدفع الشيخ ناصر الدين الألباني أبرز علماء التيار السلفي في بلاد الشام إلى استثناء حزب التحرير من الانتقاد الذي يوجهه إلى جميع الحركات الإسلامية، ويخص حزب التحرير بأنه يتميز عن أي حزب إسلامي آخر في أنه يقيم للعقل البشري وزناً أكثر مما أقامه الإسلام له تأثراً بالمعتزلة. ومن هنا جاء عدم قبول حزب التحرير بحديث الآحاد في العقائد، وهذا ما يخالف سبيل المؤمنين ويترتب عليه عدم إيمان التحريريين بعذاب القبر ومسائل أخرى[2].

أما مؤسس ورئيس حركة النهضة في تونس (الاتجاه الإسلامي سابقاً) الشيخ راشد الغنوشي، فيلتقي مع النبهاني في السماح للمرأة بعضوية مجلس الشورى الإسلامي لكنه ينتقد بشدة السلطات الواسعة التي يمنحها لرئيس الدولة واعتباره «هو الدولة» وهو الذي يملك جميع الصلاحيات، كما ينتقد رأي النبهاني في أن الشورى غير واجبة على الحاكم، بل هي لمجرد الاستئناس، فيعتبر هذا الرأي يستند إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة بأهل الرأي فيها حقها في التشريع[3].

وبسبب هذه المواقف المتوترة من حزب التحرير وسط التيارات الإسلامية، يقف حزب التحرير وحده في الساحة السياسية، بلا حلفاء ولا أصدقاء، رغم أنه بدأ يميل في السنوات الأخيرة إلى تأييد التيارات "الجهادية" التي تنتقد بشدة "مداهنة" الإخوان المسلمين وعملهم ضمن الدساتير القائمة، ويستثني سيد قطب فقط من بين قادة ومنظري الإخوان ويلتقي مع تيارات الجهاد الإسلامي في تكفير الأنظمة القائمة لحكمها

(١) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ٨١.
(٢) عكاشة عبد المناف الطيبي (إعداد): **فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء**، بيروت، دار الجيل/القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ط٢: ١٩٩٥، ص ص ٤٧٩ و٤٨٦ و٣٦٢ وأيضاً ٤٨١ - ٤٨٥.
(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ص ١٦٢ و٢٤٤ و١١٧.

بغير ما أنزل الله وتكفير الخيار الديموقراطي[1]. أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقد حظيت بتأييد حزب التحرير، وهو أمر نادر الحصول. أما أشد الانتقادات من الحزب فقد انهالت على كل محاولات التجديد الإسلامي، فقد اعتبر الحزب فكر ما يسمى "النهضة" بدعة، بدءاً من «الماسوني جمال الدين الأفغاني وتلميذه الماسوني محمد عبده» ويعتبر النبهاني "تفسير المنار" من تفاسير العصر الهابط. أما مفكرو العصر الحديث الذين يعتبرون بنظر الحزب من "كتّاب التلويث الفكري" و"كتّاب البلاط"، فقد نالوا قسطاً كبيراً من الهجوم والانتقاد بدءاً بـ محمد أركون ومحمد عمارة وفهمي هويدي وخالد محمد خالد ومحمد فتحي عثمان ورضوان السيد ومحمد جابر الأنصاري[2]، وغيرهم الذين تخصص لهم نشرات الحزب ما يلزم من نقد وتجريح.

وفيما يتعلق بإيران، فقد أيّد الحزب في البداية الثورة الخمينية وزارت وفود من الحزب طهران عدة مرات، لكن بعد إعلان دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، قدم الحزب مطالعة نقدية مطولة قدمها إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء في آب ١٩٧٩، ثم نشرها الحزب تحت عنوان «نقض مشروع الدستور الإيراني». يعتبر فيه «أن واضع مسودة هذا الدستور لم يكن متصوراً لوجوب جعل أساسه العقيدة الإسلامية ولذلك لم تكن مواده منبثقة من العقيدة الإسلامية، ولا مأخوذة من كتاب الله ولا من سنة رسوله... وإنما كان واضعه متصوراً لمفهوم الديموقراطية الغربية التي تعتبر الأمة مصدر السلطات. فهي التي لها حق التشريع، وحق الحكم والتنفيذ، والذي بمقتضاه وضعت الدساتير للدول الغربية بما فيها أميركا»[3]. تخلص المطالعة إلى أن الدستور الإيراني ليس دستوراً إسلامياً، ولا يحول الدولة إلى دولة إسلامية ولا يحول الديار إلى دار إسلام[4]. ويقدم بديلاً هو في الحقيقة نفس مشروع الدستور الذي وضعه النبهاني مع بداية تأسيس حزب التحرير[5].

ولم ينج حكم الجبهة القومية الإسلامية في السودان ومؤسسها حسن الترابي من انتقادات حزب التحرير، الذي اعتبر النظام السوداني يخدع الشعب والمسلمين في ادعائه

(١) أيمن الظواهري، **الحصاد المرّ، الإخوان المسلمون في ستين عاماً**، من مطبوعات جماعة الجهاد، د. ت، والكتاب فيه تقييم ونقد لمسيرة الإخوان المسلمين في مختلف المراحل، ص ص ١١٧ و١٢ و١٣ و١١٨.
(٢) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ٨٣.
(٣) **نص نقض مشروع الدستور الإيراني ونص الدستور الإسلامي اللذان قدمهما حزب التحرير إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء**، منشورات حزب التحرير، ١٩٧٩/٨/٣٠، ص ٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٢.
(٥) المرجع نفسه، ص ص ٥٤ - ١٠٩.

بأنه يطبق الإسلام لأنه يقول بالتدرج وبالخصوصية القومية وهو لا يزال عضواً في هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها التي تلتزم بمواثيق الكفر.

وقد جلبت المواقف السياسية لحزب التحرير العداء له في كل مكان، وسببت له قطيعة مع شرائح واسعة من الجماهير، علماً أنه في بداية تأسيسه وجد تأييداً واسعاً خاصة في الأردن وفلسطين، إلا أن تحليلاته السياسية، التي اعتمدت على تقسيم الحكام العرب بين العمالة لأميركا والعمالة للإنكليز انطلاقاً من مقولة سعي الأولى لوراثة الثانية، والتي لم ينج منها النظام الناصري ولا حتى المقاومة الفلسطينية، أدت إلى عزلة الحزب واكتسابه لخصومات في كل الأقطار التي حاول العمل فيها، بل أدت في كثير من الأحيان إلى ملاحقة أعضائه ودخولهم السجون.

٥ ـ الديموقراطية وحزب التحرير

ينطلق الحزب من العداء المطلق للنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي والشيوعي، لأنهما نظام كفر يناقض الإسلام كلياً، والدعوة إلى التوفيق بين الإسلام والكفر هي دعوة ضالة لتكريس الكفر ولا حل إلا بالمفاصلة التامة بين الإسلام وأنظمة الكفر، ومنها الرأسمالية والديموقراطية والقانون المدني وما شابه ذلك، وهذا كله كفر لا بد من إزالته وإقامة حكم الإسلام[1]. ويعتبر الحزب أن دوائر الاستعمار لم تستطع إدخال النظام الديموقراطي إلى بعض بلاد المسلمين إلا بعد إيهام المسلمين وخداعهم بأن هذا النظام لا يتناقض ولا يخالف الإسلام، بل إنه يتطابق مع الشورى، لذلك يبذل الحزب جهداً كبيراً لإثبات تناقض الديموقراطية مع الإسلام، وتحفل أدبيات حزب التحرير بالعديد من المواقف والمقارنات لبيان ذلك، وينسجم هذا الموقف مع السياق النظري والبناء الفكري الذي شيده مؤسس الحزب الذي يستهدف تطبيق شرع الله، والذي على أساسه بني الموقف من الديموقراطية كنظام وضعي يستهدف تثبيت دعائم نظام الكفر. ومن أبرز الكتب المعتمدة لمحاربة الديموقراطية، فضلاً عن أدبيات النبهاني التأسيسية، ما كتبه خليفته عبد القديم زلوم، ثم ما كتبه حافظ صالح[2] ويمكن أن نلخص ذلك الموقف على الشكل التالي:

(١) عبد القديم زلوم، **الديموقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**، بيروت، د. ن، ١٩٩٠. أيضاً انظر: تقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية**، منشورات حزب التحرير، د. ت.

(٢) حافظ صالح، **الديموقراطية وحكم الإسلام فيها**، دار النهضة الإسلامية. وهو كتاب صدرت طبعته الأولى في لاهور ـ باكستان عام ١٩٨٥، ثم أُعيد طبعه في بيروت عام ١٩٨٨ و١٩٩٢، وهو معتمد للتدريس داخل الحزب.

١ ـ الديموقراطية نظام وضعي بشري تأسس على عقيدة فصل الدين عن الحياة، بينما الإسلام هو النظام الذي أوحى به الله إلى رسوله.

٢ ـ الديموقراطية تجعل السيادة للشعب وتعتبره مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. بينما الإسلام السيادة فيه للشرع وليست للأمة، والله هو وحده المشرّع، بينما "السلطان" أي الحكم للأمة، والقضاء للخليفة أو لمن ينيبه.

٣ ـ القيادة في الديموقراطية جماعية، بينما هي في الإسلام فردية، والوزراء يشاركون في الحكم في حين أنهم في نظام الإسلام معاونون للخليفة فقط.

٤ ـ استفتاء الشعب في النظام الديموقراطي واجب على الحاكم وعلى مؤسسات الدولة، بينما هو في الإسلام ـ حسب حزب التحرير ـ ليس واجباً. لأن الشورى هي من المباحات، وهي معلمة وليست ملزمة.

٥ ـ تلتزم الحكومة في النظام الديموقراطي برأي الأكثرية وتشريعها، بينما في الإسلام لا يرجح رأي الأكثرية في كل الأمور.

٦ ـ أما مسألة الحريات فهي مصدر الفساد ومنبع الظلم والطغيان برأي حزب التحرير. فالحرية عنده تعني «الانحدار إلى درك الحيوان» وهي تتناقض مع الأساس الذي جاء به الإسلام ويقضي بأن يكون المسلم عبداً لله تعالى. ومن كمال العبودية أن يطيع العبد أوامر المعبود. وصفة العبودية هذه تتنافى مع ممارسة السيادة دون ضغط وإكراه التي تبشر بها الديموقراطية[1].

و**الحريات العامة** التي تتلخص بـ:

ـ حرية الاعتقاد: تتناقض مع الإسلام، لأنها تعني أن يعتقد الإنسان ما شاء وأن يتخلى عن عقيدته أو يلحد متى يشاء.

ـ حرية الرأي: وتعني أن يمارس الإنسان إرادته في نقض أو نقد أي رأي يخالف عقله أو هواه، وليس لأحد الحق بمنعه من ذلك. وهذا يناقض عقيدة الإسلام التي يجب أن يكون أي رأي منبثقاً منها.

ـ الحرية الشخصية: وهي شر البلاء، «فهل هناك أسوأ من أن نترك للإنسان أن يتخذ إلهه هواه، ينطلق من زاوية واحدة وهي إشباع كافة رغباته الجسدية دون أدنى اعتبار أو التزام.

وعليه يعتبر الحزب «أن الأصل في أفعال العباد التقيد بالحكم الشرعي» والأحكام التي تعالج الأفعال هي:

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

ـ الفرض: ومنه الواجب وهو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه.

ـ المندوب: وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه مثل النوافل..

ـ المباح: وهو ما خيّر العبد فيه بين الفعل والترك. مثل الأكل والمشي..

ـ المكروه: وهو ما نهى الشارع عنه نهياً غير جازم، يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله. مثل التداوي بالمحرّم و..

ـ الحرام: وهو ما نهى عنه الشارع نهياً جازماً. وهو ما يعاقب فاعله ويثاب تاركه.

ولا يوجد فعل واحد ليس له في الإسلام حكم يبينه، كما يخلص الحزب، لذلك فالحرية والديموقراطية، كفر وظلم وفسق[1].

أما فيما يتعلق بحرية العمل السياسي وإنشاء التكتلات والجمعيات والأحزاب، فيستند حزب التحرير إلى قول الله سبحانه تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» فيعتبر هذه الآية هي فرض كفاية على المسلمين، إذا أقامه البعض سقط عن الباقين، وليس هذا الأمر فرض عين، وهو يعني وجوب أن تكون هناك جماعة لها رابطة تربط أعضاءها ولها أمر واجب الطاعة. ويتابع عبد القديم زلوم في كتابه الموسع والمبني على كتاب النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، معتبراً أن الآية تدل على أن الأحزاب «يجب أن تكون أحزاباً إسلامية تقوم على العقيدة الإسلامية وتتبنى الأحكام الشرعية، ولا يجوز أن تكون أحزاباً شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية أو قومية أو وطنية أو تدعو إلى الديموقراطية أو إلى العلمانية أو إلى الماسونية أو تقوم على غير العقيدة الإسلامية... وأي تكتل لا يكون متبنياً لأحكام الإسلام، إنما يكون قائماً على أساس كفر ومتكتلاً على أفكار كفر..»[2] ويجب أن تكون هذه الأحزاب علنية غير سرية، «لأن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبة الحكام، والعمل للوصول إلى الحكم عن طريق الأمة تكون علنية وصراحة ولا تكون في السر والخفاء»[3]. كما يجب أن تكون أعمال هذه الأحزاب غير مادية، «لأن عملها هو القول، فهي تدعو إلى الإسلام بالقول.. لذلك يجب أن تكون وسائلها سلمية، ولا تستعمل السلاح ولا تتخذ العنف وسيلة لعملها، لأن حمل السلاح في وجه الحاكم غير جائز لورود الأحاديث الناهية عن ذلك... إلا في حالة ما لو ظهر الكفر البوّاح الذي عندنا من الله فيه دليل..»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) عبد القديم زلوم، **نظام الحكم في الإسلام**، م. س، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

يرى حزب التحرير في دولته الإسلامية المفترضة وجوداً لما يسميه "مجلس الشورى الإسلامي" يضم أعضاء منتخبين من الذين يحملون "التابعية الإسلامية" ويجيز العضوية فيه للمسلمين ولغير المسلمين وللذكور أو للإناث، ويحصر صلاحيات هذا المجلس بـ:

ـ السياسات الداخلية للدولة ورأيه فيها يكون ملزماً، ولا دخل له في السياسة الخارجية والمالية والعسكرية.

ـ يمكنه إظهار "عدم الرضا" عن الولاة أو المعاونين.

ـ يدرس ما يحيله الخليفة إليه من أحكام، لكن ما يتوصل إليه من آراء ليس ملزماً.

ـ للمسلمين من أعضائه فقط حق حصر المرشحين لمنصب الخليفة، ويختار الشعب بعد ذلك أحد المرشحين.

إذن التوجه نحو صناديق الاقتراع لا يسمى ديموقراطية في عرف حزب التحرير، التي هي نظام متكامل مؤسس على العلمانية، ومن لم يؤمن بهذا النظام لا يصبح ديموقراطياً لمجرد ترشيح نفسه. لذلك لا يرفض الحزب من حيث المبدأ أن يرشح "المسلم" نفسه للانتخابات النيابية في بلده، في ظل الأنظمة القائمة، لكنه يشترط ليصبح هذا الأمر صحيحاً من الناحية الشرعية ما يلي:

١ ـ أن يعلن على الملأ ـ ولا تكفي النية ـ أن ترشيحه لا يعني أنه يؤمن بالنظام الديموقراطي، بل هو على العكس، ساع إلى كشف مفاسده، والعمل على هدمه وتغييره، وإحلال النظام الإسلامي محله.

٢ ـ أن يكون برنامج عمله، خلال فترة ترشيحه، ترجمة أمينة لهذا المعنى.

٣ ـ أن لا يتعاون مع الداعمين لنظام الكفر، فلا يشترك في قائمة واحدة مع مرشحين علمانيين.

ويخلص إلى أن المرشح المسلم الذي لا يحقق هذه الشروط «يحرّم على المسلمين انتخابه، وبطبيعة الحال يحرم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين أو فساق أو غير مسلمين، لأن في ذلك تدعيماً لنظام الكفر»[1].

أما الديموقراطية داخل حزب التحرير، فهي طبعاً غير موجودة، انسجاماً مع نظرة الحزب، حتى في صورة الشورى التي تبقى مُعلمة لا ملزمة، مما تسبب في خروج بعض أعضاء لجنة القيادة كداود حمدان ونمر المصري اللذين أخذا منذ أوائل

---

(١) «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية»، بيان صادر عن حزب التحرير في ١/٨/١٩٩٢.

عام ١٩٥٦ بالتذمر من فردية الشيخ النبهاني وتقريره سياسات الحزب ومواقفه من دون العودة إلى لجنة القيادة، وتشكيكه بقدرات الآخرين وتسلطه. وأخذ حمدان والمصري يتحدثان بهذه الآراء وينشرانها بين الأعضاء، وجرت نقاشات طويلة مع النبهاني طرحت فيها فكرة القيادة الجماعية، لكنه لم يقبل بالتراجع عن مواقفه مما أدى لخروج حمدان والمصري من الحزب، كما خرج أعضاء آخرون كخالد الحسن. وسوف يسجل الشيخ النبهاني فيما بعد رأيه في «أن واقع القيادة أنها فردية ليس غير، ولا يمكن أن تكون جماعية ولا بحال من الأحوال. وحتى ولو جعلت جماعية، أو سميت جماعية، فإن سير الحكم نفسه يحول القيادة إلى قيادة فردية لأنه لا يمكن أن تكون إلا فردية»[١]. ثم يعود عبد القديم زلوم في شرحه وتوسيعه المذكور سابقاً إلى تخصيص فصل بعنوان: القيادة في الإسلام فردية وليست جماعية، معتبراً «الحديث عن إقامة رئاسة جماعية باسم مجلس أو لجنة أو هيئة إدارية أو ما شاكل ذلك، تكون له صلاحيات الرئاسة، فذلك يخالف الحكم الشرعي.. لأنها تكون قد جعلت الإمارة جماعة وذلك حرام بنص الأحاديث.. أما إذا كانت من أجل حمل الأعباء والمناقشة في الأمور والقيام بالشورى فإن ذلك جائز وهو من الإسلام..»[٢]. علماً بأن للموضوع مبحثاً تفصيلياً، يخلص فيه إلى أن الشورى ليست واجبة بل مندوبة أو مباحة، وأنه يجوز للخليفة أن يلزم نفسه بها في كل الأمور أو في بعضها[٣]، وأنه في الأمور الفكرية أو أمور الحرب والرأي والمكيدة والأمور الفنية فإن رأي الأكثرية غير ملزم له، كذلك فيما يتعلق بما يتبناه الخليفة من أحكام شرعية وقوانين، حيث يبقى هو صاحب القرار[٤].

أما التركيب التنظيمي للحزب فهو غير واضح لاعتماده السرية المطلقة، لكن أحد قيادييه تحدث عن ثلاثة أجهزة يقوم عليها الحزب. الجهاز الأول هو لجنة القيادة، وهذه ليس لها مكان تستقر فيه وتتواجد حيثما يقتضي وجودها. بعد لجنة القيادة هناك لجنة ولاية، أي كل ولاية أو قطر ينتخب أعضاء الحزب فيه ممثلين عنهم من خمسة إلى ثمانية ليكونوا لجنة ولاية تقوم على رعاية شؤون الحزب في هذه الولاية ومرتبطة ارتباطاً كاملاً بالقيادة، ومهمتها على جانبين: الأول رعاية اللجان التحتية، والثاني الاتصال بالوسط السياسي في القطر الذي تعيش فيه والتعايش مع واقعه. واللجنة الثالثة هي

(١) عبد القديم زلوم، **نظام الحكم في الإسلام**، م. س، ص ١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

اللجان المحلية. وهي لجان مؤلفة من ثلاثة إلى خمسة أعضاء، تتواجد في المدن الكبيرة والأحياء، مهمتها العمل على رعاية أعضاء الحزب وكسب أعضاء جدد وتدريسهم ثقافة الحزب[١].

يمكن القول إن للحزب مواقع انتشار في كل من الأردن وفلسطين، حيث كان حضوره بارزاً في الخمسينات والستينات، ثم في سوريا والعراق ولبنان، كما كان لحضوره المفاجئ في مصر ومسؤوليته عن حادثة الكلية الفنية العسكرية التي قادها صالح سرية[٢] عام ١٩٧٤، دوي كبير، فقد هاجم مئة من أعضائه الكلية العسكرية بهدف الاستيلاء على أسلحة تمكنهم من الزحف على قاعة اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي حيث كان أنور السادات مجتمعاً مع أركان الدولة، إلا أن المحاولة فشلت وأعدم سرية في ١٩٧٦، وكان لهذه العملية الأثر البالغ في تنشيط تيارات العمل الإسلامي المسلح. ويوجد للحزب أيضاً نشاط في كل من تونس وليبيا والمغرب، وتركيا. وللحزب نشاط بارز في بريطانيا بقيادة عمر بكري، الذي انفصل عن الحزب وأسس حركة "المهاجرون"، إلا أنه لا يزال يلتزم برؤية الحزب الفكرية، وللحزب أيضاً امتدادات في ألمانيا وأوستراليا وكندا والدنمارك وبلجيكا والنمسا.

٦ ـ حزب التحرير وخصوصية الساحة اللبنانية

انتشرت أفكار الحزب في لبنان منذ الخمسينات، ولعب الطلبة الأردنيون في الجامعات اللبنانية دوراً مهماً في ذلك، فضلاً عن أن الشيخ النبهاني كان كثير التردد، بل أقام إلى فترة في بيروت حيث زوجته اللبنانية[٣]، فضلاً عن دمشق، إلى أن استقر ببيروت حتى وفاته. وقد حصل الحزب على ترخيص بمزاولة نشاطه السياسي عام ١٩٥٩ بناء على طلب تقدم به عدد من أوائل الأعضاء اللبنانيين وهم: علي فخر الدين (الذي ترشح فيما بعد لعضوية المجلس النيابي في لبنان) وطلال البساط، ومصطفى صالح ومصطفى النحاس ومنصور حيدر. كما عُرف من وجوه الحزب يوسف بعدراني الذي ترشح للنيابة أيضاً.

وعلى الرغم من موقف الحزب المنفتح على الشيعة واعتباره المذهب الجعفري

(١) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ملف الشراع، م. س، ص ١٧٨.
(٢) أسّس صالح سرية خلايا تنظيمية عديدة، عُرفت باسم «شباب محمد»، وأصدر مؤلفه الصغير **رسالة الإيمان**، وهي الوثيقة الأساسية للجماعة، وفيها يتبنّى مفاهيم حزب التحرير وأفكاره بشكل واضح.
(٣) مصدر رفض ذكر اسمه، استناداً إلى: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س، ص ٩٢.

الاثني عشري مذهباً إسلامياً مقبولاً، ونجاحه في استقطاب بعض الشيعة إلى صفوفه، إلا أن انتشاره الأساسي كان في الوسط السني اللبناني والفلسطيني[1]، في طرابلس خصوصاً، وبشكل أضعف في كل من بيروت وصيدا. وعرف للحزب منذ أوائل الستينات صحيفة أسبوعية أصدرها من بيروت أسماها **الحضارة**، ومنذ ١٩٨٧ يصدر مجلة شهرية باسم **الوعي**، كما أسس دور نشر عنيت بطباعة كتبه، كدار النهضة ودار الأمة.

ينظر حزب التحرير إلى لبنان بأنه صنيعة الغرب، وجد كرأس جسر له، لينطلق منه للمنطقة، ولضمانة ذلك جيء بطائفة معينة ووضعوها على رأس السلطة فيه. وهذا الوضع خلق مشكلتين:

الأولى: وجود لبنان ككيان لأنه فصل عن محيطه، لذلك حكم عليه بالموت.

الثانية: وجود أقلية على رأس الحكم فيه، مما يخلق صراعاً دائماً نتيجة لهذا التحكّم[2].

وقد عبّر الحزب عن موقفه هذا بشكل صريح، عندما قدم للرئيس رشيد كرامي عام ١٩٧٥، وفي فترة تشغيل لجنة الحوار لبحث الأزمة اللبنانية إذ قدم لهذه الهيئة مذكرة أعلن فيها «أن المشكلة تحل فقط بضم لبنان إلى سوريا وهذا ينهي كل شيء». وقد وزّع الحزب موقفه هذا وقام بحملة إعلامية واسعة لتعميمه وكان شعاره الشهير حينها: الحل الجذري للبنان بضمه جميعه إلى سوريا. يعتبر الحزب هذا الحل يؤدي إلى تذويب المسيحيين في لبنان ضمن أكثرية مسلمة مما ينزع فتيل الاستقطاب الطائفي الذي أسس دعائمه الاستعمار. وقام في سبيل ذلك بتقديم المذكرة نفسها إلى مجلس النواب اللبناني وإلى الاتصال بمجموعة كبيرة من النواب. ويعتقد الحزب أن لبنان «لا يصلح لقيام دولة إسلامية لأنه لا توجد فيه مقومات دولة، وليس لأنه يوجد فيه تعدد طوائف لأنه ما أسهل أن تجتمع هذه الطوائف على فكرة معينة، لكنه لا يوجد فيه مقومات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد». لذلك فعمل الحزب يقتصر على «تهيئة الناس للانضمام إلى القطر الآخر الذي يصلح»[3].

كذلك امتنع الحزب عن القيام بأي دور قتالي أو عسكري في الحرب اللبنانية سواء في الداخل أو في الجنوب بمواجهة العدو الإسرائيلي، وبقي يعتبر أنه لا يصح أن يستعين بالسلاح كي ينشر أفكاره ومبادئه وكل ما يقوم به الحزب هو «نشر فكرة وإيمان

(١) مع أن الحزب يشير إلى أن عدد الشيعة فيه أكثر من عدد السنة. انظر: **الحركات الإسلامية في لبنان**، م. س، مقابلة مع أحد قيادات حزب التحرير، ص ١٧٦.
(٢) **الحركات الإسلامية في لبنان**، م. س، ص ١٧٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

ولا دخل له بكل ما يجري من أعمال عسكرية على الساحة إطلاقاً أياً كان سببها ومصدرها». ويعتبر المنظمات الفلسطينية كقوى عسكرية تمارس "الدجل" وتعمل لامتصاص نقمة الأمة ولتضليل الناس عن كيفية مقاتلة إسرائيل وإزالتها. فالحزب المبدئي لا يلجأ إلى العمل العسكري «إلا في النقطة الأخيرة حين قفزه لاستلام الحكم فقط». وبالتالي فالادعاء بأن العمل الفدائي يواجه إسرائيل "دجل"، ولا نحتاجه «إلا أثناء وجود دولة مخلصة تصرّ على مقاتلة إسرائيل كرديف لجيشها يعمل خلف خطوط العدو»[1].

أما عن موقف الحزب من الأحزاب والتكتلات الإسلامية العاملة في الساحة اللبنانية فيقول: «لا ننظر لها على أنها موجودة.. نحن نتصل بهم كأفراد مسلمين فقط». وفيما يختص دار الفتوى فالتعامل معها يتم «كأي مؤسسة رسمية، أي عندما نتصل بالمفتي فإنما نفعل ذلك لتحذيره من أمر معين أو لمحاسبته على عمل قام به»[2].

ويعمل شباب حزب التحرير منذ أواسط الثمانينات تحت اسم «رابطة الوعي الثقافية» وهي نالت ترخيصاً رسمياً للعمل في لبنان، وهي تنشط في الأوساط الطالبية والتربوية والثقافية. وتهدف كما يحدد نظامها «إلى العمل على تصحيح المفاهيم وتنقيتها ونشر الفكر الإسلامي، وتتصدى للأفكار الزائفة والدعوات الدخيلة، كما تهدف إلى تشكيل الرأي العام الإسلامي إسهاماً في بناء المجتمع الإسلامي». ومن خلال متابعة بعض أدبيات رابطة الوعي[3]، يتبين بوضوح أنها لا تحتوي على أية إضافة عما احتوته الكتب التأسيسية، بل هي تلخيص تبسيطي لها يناسب الجيل الجديد والطلاب.

أما موقف حزب التحرير من الانتخابات النيابية في لبنان فيعبّر عنه كُتيبٌ صادر عن الحزب[4] ويمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

- يعتبر السلطة التنفيذية الممثلة برئاسة الجمهورية والحكومة رئيساً ووزراء، ثم الأجهزة الإدارية التي تخضع لسلطتهم يعملون بموجب الدستور والقوانين الوضعية، وهي ليست من عند الله، وهي في نظر الشرع حكم طواغيت لأنهم

(١) من نص المقابلة مع أحد قيادات حزب التحرير، المرجع نفسه، ص ١٧٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٩.
(٣) ومنها: **الإسلام**، **نظام الحياة والمجتمع والدولة**، **وحكم الإسلام في القومية والوطنية** لمؤلفه أحمد القصص، والصادر عن دار الأمة، ط٢: ٢٠٠٣.
(٤) **الحكم الشرعي في الانتخابات النيابية اللبنانية**، حزب التحرير ـ ولاية لبنان، ١٠ جمادى الأولى ١٤٢١هـ/ ١٠ آب ٢٠٠٠م.

يحكمون بغير ما أنزل الله. وبالتالي لا يجوز للمسلم أن يكون رئيساً للجمهورية ولا رئيساً للحكومة ولا وزيراً في مجلس الوزراء[1].

- أما السلطة القضائية، فما يتعلق بالمحاكم المدنية فإن قضاتها يفصلون الخصومات بالقوانين الوضعية، وهذا حرام لأنه من الطاغوت. أما قضاة المحاكم الشرعية فعملهم جائز وليس حراماً وذلك لأنه يحكم بما أنزل الله[2].
- أما السلطة التشريعية الممثلة بمجلس النواب المؤسس على النظام الديموقراطي الذي يجعل السيادة للشعب، فهو يناقض الإسلام من الأساس لأنه لا يحق لأحد أن يشارك الله تعالى في التشريع. لذلك لا وجود لسلطة تشريعية في جهاز الدولة في نظام الإسلام ـ وفق رؤية الحزب ـ إلا بمعنى أخذ الأحكام الشرعية مما جاء به الإسلام. بناء على ذلك، إذا دخل المسلم إلى البرلمان مقراً لهذا النظام، كان آثماً بلا شك[3].
- إذا اختار النائب المسلم تشريعاً أو قانوناً وضعياً وصوّت لصالحه كان آثماً، وينطبق عليه أنه طاغوت. أما إذا رفض وصوّت ضده فلا يقع في هذه المعصية.
- ويعتبر الحزب أنه «وبما أن رئيس الجمهورية في لبنان نصراني أي كافر، وبما أنه يحكم بالدستور والقوانين الوضعية، أي بغير ما أنزل الله، فإن النائب الذي ينتخب رئيساً للجمهورية على هذه الحال يكون آثماً من ناحيتين: أولاً لأنه تولى كافراً ورضي بأن يكون حاكماً له وثانياً أنه رضي بأن يحكم بغير ما أنزل الله، أي بالكفر»[4].
- إن أعطى النائب المسلم ثقته للحكومة يعتبر آثماً لأنه يمنح ثقته لحكومة تحكم بدستور وقوانين وضعية وبالتالي تحكم بالكفر. وإن حاسب النائب المسلم الحكومة على تقصيرها في تطبيق أي قانون وضعي كان أيضاً كافراً لأنه يطالب بتطبيق قوانين الكفر. وإن قصّر في محاسبتها يكون آثماً أيضاً. وعليه مطالبتها بتبني الإسلام وتطبيقه ليرفع عن نفسه الإثم.
- ومع ذلك يعتبر الحزب أنه يجوز للمسلم الدخول إلى البرلمان إذا تقيّد بالشروط التالية:

أ ـ أن يصرّح خلال حملته الانتخابية أمام الناس جميعاً أنه يعتبر النظام القائم نظام كفر وأنه يرفضه من أساسه.

(1) المرجع نفسه، ص ٣.
(2) المرجع نفسه، ص ٤.
(3) المرجع نفسه، ص ٦.
(4) المرجع نفسه، ص ٧.

ب ـ أن لا يقترح أي قانون وضعي ولا يصوّت لصالحه.

ج ـ أن لا ينتخب أي رئيس للجمهورية طالما أنه كافر ويريد الحكم بالدستور اللبناني والقوانين المنبثقة عنه.

د ـ أن لا يمنح الثقة لأية حكومة.

هـ ـ أن يحاسب السلطة التنفيذية على أي قرار أو إجراء مخالف للشرع وأن يمتنع عن مطالبتها بتطبيق القوانين الوضعية[1].

لا يجوز للمسلم برأي حزب التحرير أن يترشح للنيابة بغير هذه الشروط ولا يجوز للمسلمين أن يقترعوا لأي مرشح لا يلتزم بهذه الأحكام الشرعية وإلا من يخالف ذلك يكن مشاركاً في الإثم العظيم.

كذلك لا يجوز أن يتحالف المرشح المسلم مع الكافرين ـ غير المسلمين ـ والعلمانيين، لأنه بذلك يدعو الناخبين من المسلمين إلى انتخابهم، ولا يجوز قطعاً أن يتقرب من الجهات النافذة والحاكمة وأن يتملّقها من أجل إدراج اسمه على لوائح مرشحيها[2].

يخلص الحزب إلى اعتبار أن قوة المسلمين لا تأتي من وصول نائب إلى البرلمان معتبراً أن السماح بوصول بعض وجوه التيار الإسلامي إلى البرلمان اللبناني كان يستهدف استيعاب الحركة الإسلامية وحرفها عن طريقها، ويرفض حجج البعض، والمقصود الجماعة الإسلامية وجمعية المشاريع الإسلامية، الذين يقولون إن المشاركة تفتح المجال لتقديم الخدمات للمسلمين في لبنان كإصلاح الطرق والمجارير والكهرباء وغيرها، معتبراً «أن هذا التفكير في غاية الانخفاض إذ يتوسل الوسائل المحرمة من أجل تحقيق بعض الأهداف الجزئية التافهة التي يتوهم أو يخادع بتحقيقها ويتجاهل إزاءها الأزمات والمصاعب والكوارث التي تلمّ بالأمة في كل بقاع الأرض»[3]. وهو يسخر مما يظنه البعض من أن الوصول إلى الحكم وإقامة الدولة الإسلامية قد يكون طريقه البرلمان، فهذا بنظره هرطقة فارغة. لأن واقع البرلمان اللبناني يؤكد استحالة ذلك فأغلبية أعضائه ليسوا من المسلمين[4]. كما يرفض بشدّة فتاوى التكيّف مع الواقع الفاسد وترقيع هذا الواقع ومقولات انتخاب السيء مقابل الأسوأ قياساً على قاعدة أهون الشرين، التي تصرف المسلمين عن العمل الجدي للتغيير الجذري.

على ضوء هذه الشروط رشح الحزب في لبنان في الستينات علي فخر الدين ثم

(1) المرجع نفسه، ص ص ٨ ـ ٩.
(2) المرجع نفسه، ص ١١.
(3) المرجع نفسه، ص ١٣.
(4) المرجع نفسه، ص ١٤.

يوسف بعدراني في بيروت، كما رشح الشيخ عثمان صافي في طرابلس. إلا أنه في التسعينات وبعد اتفاق الطائف لم يشارك في أي عملية انتخابية نيابية، ولم يعرف له مرشحون معلنون في الانتخابات البلدية التي جرت عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٤، إلا أنه كان في كل موسم انتخابي يكثف من منشوراته التي تحدد الموقف الشرعي الذي يتبناه من الانتخابات.

ومع ذلك تعرّض الحزب في لبنان إلى سلسلة من الملاحقات اعتقل فيها عدد من قياداته وآخرها كانت إثر زيارة رئيس الحكومة العراقية المؤقتة إلى بيروت في تموز/ يوليو ٢٠٠٤ حيث قام الحزب باعتصام في طرابلس استنكاراً لهذه الزيارة وقد طالت الاعتقالات عدداً من قياداته المعروفة، بينهم رئيس المكتب الإعلامي في حزب التحرير أيمن القادري والأستاذ أحمد القصص أحد الناشطين في رابطة الوعي الإسلامي وغيرهم.

خاتمة

يمكن القول إن سيرة حزب التحرير شهدت في بداياتها في الخمسينات تجاوباً مهماً خاصة في الأوساط الشبابية والطلابية، وهي نافست الإخوان المسلمين وخاصة في الأردن وسوريا ولبنان. إلا أن جمود الحزب على نمطية معينة، وإصراره على التمايز عن بقية الحركات الإسلامية، والمواقف الحادة والحاسمة التي اتخذها، وإصراره على دور "الأفكار" في تغيير المجتمعات، أدى إلى بناء عقلية دوغمائية ثابتة، يكرر فيها أعضاؤه نفس المفاهيم، بل نفس المصطلحات التي وضعها الشيخ النبهاني مطلع الخمسينات، بحيث أصبح أعضاء الحزب أشبه بعناصر مستنسخة، حافظة ومرددة لمقولات على شكل قوالب أو وصفات جاهزة على شاكلة لعبة لكل سؤال جواب.

وإذا كان الحزب يشدد على ضرورة الوعي السياسي لكونه حزباً سياسياً، إلا أنه في كل مواقفه كان يستعمل مفتاح الكفر والإيمان، حتى في القضايا المستجدة والخلافية والتي تحتمل اجتهادات بشرية عرضة للخطأ والصواب، فلم يعمق تحليلاته التي بقيت أسيرة الفهم الخمسيني القائم على نظرية المؤامرة والتخوين، والتي اتخذت لدى الحزب شكلاً متضخماً، واستخداماً مفرطاً، بل تحولت مقولات التخوين والمؤامرة إلى بناء متكامل يقرأ التاريخ القديم والمعاصر، مستبعداً النقد الذاتي والتقويم الموضوعي، وهي تمثلت في قراءته السياسية منذ الخمسينات من القرن المنصرم التي قامت على تحليل ثابت يقوم على "تنزيل" كل الصراعات في العالم الإسلامي على مؤامرات خارجية وتجاذب ثنائي الأبعاد بين إنكلترا الآفلة وأميركا الناهضة الساعية إلى وراثة نفوذها ومستعمراتها في العالم.

وإذا كان حزب التحرير تميز منذ انطلاقته بتشديده على الفكر والسياسة، فإنه قدّم أطروحة مغلقة، لكنها شديدة التماسك، شيّد عمارتها الشيخ النبهاني، في مواجهة الطرح التبسيطي الشعبوي الذي تميز به الإخوان المسلمون في المشرق العربي، وهو بهذا مثّل طرحاً أشد صلابة وجذرية من الناحية النظرية، بمواجهة الميوعة الإخوانية الملتبسة فكرياً وسياسياً تجاه قضايا المشاركة والديموقراطية وتكفير الحكام والأنظمة وغيرها، وهذا ما جعل الحزب أكثر قرباً من التيارات "الجهادية" التي فرّخت تحت عباءة الإخوان المسلمين وخارج شرعيتها، بدءاً بسيد قطب الذي أثر في طروحات حزب التحرير بشكل واضح، كما تأثر هو بدوره ببعض المقولات التحريرية "التكفيرية"، وانتهاء بحركة الجهاد الإسلامي المصرية وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر.

إلا أن التطور الملفت في الخطاب الإسلامي، والإضافات الفكرية والسياسية في إطار تجديد هذا الخطاب، والتي قدمها قادة إسلاميون من موقع المراجعة والنقد والتقويم، جعل من "نخبوية" حزب التحرير، نخبوية باهتة، متكلسة، مكررة لقوالب فكرية، تجاوزتها التطورات الفكرية والاجتهادية الحادثة في ساحة العمل الإسلامي، الذي لم يعد عملاً "تنظيرياً" بل أصبح حركة تعبِّر عن تيار آخذ في التصاعد، مما جعل نخبوية حزب التحرير، نخبوية معزولة، عاجزة عن استقطاب المثقفين المسلمين واقتحام الحياة الإسلامية بخطاب عملاني لا "نظري" يحلّق في فضاء افتراضي، يكرر أكثر مما ينتج، ويردد أكثر مما يجتهد، وكأن الزمن قد توقف عند لحظة إبداع الشيخ المؤسس و"حفظ" الطلاب والمريدين.

وتفاقم الأمر مع بروز العشرات من التنظيمات الإسلامية الراديكالية التي قدمت خطاباً "جهادياً" وتكفيرياً أكثر عمقاً وأغنى خيالاً، لكنه لم يكتف بكونه خطاباً فكرياً، بل ترجم خطابه أعمالاً مادية، أضفت عليه روحاً تضحوية استشهادية تضرجت بالدماء، وهو ما كان يؤجله الحزب ولا يجيزه اعتماداً على نظرية "المراحل"، في مواجهة الأنظمة الكافرة في "الداخل" الإسلامي وفي "دار الكفر"، حيث تدور المواجهة مع "إمبراطورية الشر الأميركية" والتي لم تنته أوزارها بعد، مما جعل حزب التحرير متخلفاً عنهم لاكتفائه بالتنظير التكفيري. وبعدما كان هذا الأمر "ميزة" تقدمه وتفوقه في الخمسينات، أصبح اليوم أقل جاذبية لدى هذا التيار الإسلامي الرافض الذي يعتمد "الجهاد" منهجاً، بل ما كان "ميزة" ثورية في الخمسينات أصبح مشكوكاً بمصداقيته في مواجهة الكفر ودوله بدءاً من التسعينات، ومتهماً بالشيخوخة والمثالية مطلع هذا القرن الجديد.

يبدو "المجتمع" الواقعي في حركته الموضوعية، الغائب الأكبر في النص والعقل

"التحريري"، وربما في النص والعقل الحزبي الإسلامي عموماً. فلا ينظر إليه كقوة فاعلة تصنع الدولة، أو كصاحب مصلحة أساسية في التغيير، بل هو أفراد يشكل اجتماعهم "جماعة" بلا دينامية خاصة، لا تجد تعبيراً لها إلا بالدولة في منظومة التحريريين الفكرية. وإذا كانت الدولة عملياً هي أحد تجليات المجتمع بصورة أو بأخرى، فإن العقلية "النخبوية" وعمل "الصفوة" يؤدي في أحسن الأحوال إلى استنبات "هوامش" على حركة المجتمع، تفكر لنفسها وتنظر لمجتمعها الخاص، وهذا ما يؤدي إلى إفقار مشروع التغيير المرتجى ودفعه باتجاه الطريق المسدود.

وما لم تقرأ "النخبة" في كتاب "المجتمع" ومعطياته الاقتصادية وحاجاته الحياتية وضروراته الإنسانية، فلن تستطيع أن تقيم بنياناً سياسياً على شكل "دولة" مهما كانت هوية هذه الدولة ورسالتها. فهدف السياسة الرئيسي، مهما كانت الشعارات، ليس تغيير أفكار الناس واعتقاداتهم، بل رعاية مصالحهم بالاستناد إلى روح المجتمع الثقافية والحضارية.

أما تغيير عقائد الناس وصياغة عقولهم وضمائرهم فهو هدف الدين. فالأحزاب الإسلامية، كغيرها من الأحزاب، فيما لو نجحت في امتلاك السلطة، سوف تجد نفسها منذ لحظة وصولها مطالبة بمنجزات تؤمن حقوق الناس الفردية والاجتماعية. فالدولة مؤسسة عملية وليست فكرة عقيدية، ولا يمكن الاقتصار بوظيفتها على الجانب الوعظي والأخلاقي أو الرسالي وعلى إقامة الحدود والأحكام. فتطبيق هذه الإجراءات ليس فعلاً سحرياً يقضي على مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي. والدولة مهما كانت فلسفتها سوف تجد نفسها في مواجهة مع الشعب ما لم تحقق ما يؤمن للناس العدل الاجتماعي والسياسي.

الفصل السابع

التيارات السلفية.. في البحث عن الفرقة الناجية

* * *

١ ـ الإطار العقائدي والفقهي

مفهوم السلفية من أكثر المفاهيم التي تعرضت للنقاش في معرض دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة، ومع ذلك لا يزال هذا المفهوم ملتبساً عند الكثيرين. وإذا كُنا سنعرض في هذا الفصل للتيار السلفي في لبنان، فإن هذا يفرض أن نقوم أولاً بتحرير المفهوم وتحديده.

ما هي السلفية؟ إن كلمة السلف تحمل معنى نسبياً. فكل زمن من الأزمان سالف بالنسبة للأزمنة الآتية في أعقابه، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته ومرّت من قبله. لكن المعنى الاصطلاحي يستخدم للدلالة على أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء والاتباع، وهي القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية. والسند بذلك يعود إلى الحديث النبوي الذي رواه الشيخان عن رواية عبد اللّه بن مسعود: «خير

الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته».

والمراد من الدعوة السلفية كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي: «أن نربط عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء للسلف والاقتداء بهم، والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص والتقيد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو جلّهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية. ونبذ كل ما يخالف ذلك مما ابتدعه المضللون أو الجاهلون»[1]. والواقع أن البوطي في كتابه هذا تعرّض لانتقادات واسعة من السلفيين. فالمتابع للطرح السلفي في المجتمعات العربية يُلاحظ مدى المساحة المتزايدة التي بدأ يحتلها هذا الطرح على المستوى الفكري والسياسي. لكن البارز أيضاً أن التجمعات والتيارات السلفية قليلة الاهتمام بوسائل النشر والدراسة الأكاديمية. وحتى مع استخدام هذه التيارات للوسائط الجديدة في النقاش والحوار إلا أن ميادين النشاط السلفي الفكري لا تزال تعاني في الغالب من فقر الاهتمام في التعريف عن نفسها بشكل واضح، وربما يعود هذا الأمر إلى التنوع المتزايد في الاتساع بين المجموعات السلفية وهو ما سوف نحاول رصده في هذا الفصل.

وللأسباب السابقة يستخدم مصطلح السلفية بمعانٍ ومقاصد وإسقاطات مختلفة، تبعاً للخلفية الفكرية للجهة التي تستخدم المصطلح. فهناك من يستخدم المصطلح للدلالة على المتشددين أو الأصوليين وغالباً ما يصدر ذلك عن غير المتخصصين في الفكر الإسلامي. وهناك آخرون يستخدمون هذا المصطلح بمعنى الجماعات التي تنبذ المذهبية الفقهية، وهو استخدام صحيح وسائد ولكن قبل أن ينتشر التيار السلفي على شكل فكر شامل. وهناك المعنى الحزبي للظاهرة الذي يرمز لجماعات محددة تعمل تحت هذا الاسم بشكل صريح. ثم هناك المعنى الأكثر تحديداً الذي يدل على جميع التيارات التي ترفع شعار الالتزام بالدليل الشرعي وتنادي باتباع منهج السلف الصالح، وتعبّر عن هذا الفهم جماعات حركية وشخصيات معاصرة مؤثرة من خلال فكر مكتوب ومدون ومنتشر بدون جهاز حركي. والواقع أنه لا يزال هناك جدل ساخن حول تحديد مفهوم السلفية، وهو جدل يمتد على نطاق واسع ضمن التيار السلفي نفسه وربما يفوق مسافة الخلاف بين السلفيين وغيرهم. فهناك جماعات منهم تؤمن بالتسليم المطلق للأنظمة الحاكمة في العالم العربي وتعتبر طاعة الحاكم جزءاً من الدين، في حين ترفض جماعات أخرى الأنظمة رفضاً مطلقاً وتعتبر الجهاد ضدها جزءاً من الدين. وتبعاً لاختلاف الموقف السياسي من الأنظمة الحاكمة ضمن هذا التيار، ينعكس الاختلاف في

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤، ص ١١.

موقف هذه الجماعات من الديموقراطية ومن مسائل أخرى كالجهاد واستخدام العنف والدولة والخلافة. ولكن مع هذا الاختلاف الواسع تبقى مسألة الدليل الشرعي ومنهج السلف قضايا مركزية عند كل التيارات السلفية[1]. ومن المفيد تقديم الإطار التاريخي الذي نشأ فيه هذا التيار لأنه يلقي الأضواء على مكوناته الفكرية الأولى وعلى مسارات التطور التي مرّ بها.

لم يستخدم مصطلح "السلفية" تاريخياً. بل إن المتصفح للمراجع التاريخية لا يجد فرقة دينية عُرفت بهذا الاسم على شاكلة فرق الشيعة أو المعتزلة أو الخوارج، وإنما يجد لفظ "السلف" الذي ورد عرضاً في البداية عند أنصار المالكية والحنبلية من المذاهب السنية وفي سياق المجادلات التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الاعتزال، وخاصة في بعض المسائل العقائدية كخلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر في أفعال الإنسان. ولعل الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ) هو أول فقهاء أهل السنة الذي ذكر باضطراد هذه الكلمة: "سلف". وقد عرف عنه مثلاً أنه احتجّ بقول السلف في مسألة خلق القرآن قائلاً: «لقد روي عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون القرآن.. كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه». وهو فضلاً عن ذلك كان يدعو إلى تصحيح ما اعتبره انحرافاً في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص الذي ذهب به الفلاسفة والمعتزلة وأهل الرأي بعيداً حسب اعتقاده. بقيت كلمة "سلف" غامضة المعنى وغاية ما يستفاد منها عنده، أنهم طائفة من أصحاب الرسول أو أتباعهم ممن تقدموا في الزمن عن ابن حنبل نفسه، ممن لا يقبلون الجدال العقلي في هذه المسألة.

٢ ـ السلفية التاريخية

في هذه المرحلة يمكن التقاط البذور الأولى للدعوة السلفية باعتبار السلف الصالح هم أصحاب الوصاية في تأويل النص وتفسيره. إلا أن محطة ثانية دفعت هذا التيار إلى التبلور عقب سقوط بغداد على أيدي التتار عام ٦٥٦هـ، نهاية الخلافة العباسية، حيث يحمّل ابن تيمية ومدرسته (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) أهل البدع من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسؤولية الكارثة، ويشن عليهم حملة عنيفة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم. ومع ابن تيمية اكتمل نضوج ما يعرف بالسلفية التاريخية

(١) سعد الفقيه، «اعتراضات السلفيين على الديموقراطية». دراسة ضمن كتاب: **أزمة الديموقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي الكواري، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٤، ص ٦٩.

وتبلور المنهج مفصحاً عن قواعده وقضاياه بصورة جلية، وحدّد بالتالي الطريق لكل السلفيين الذين جاؤوا من بعده[1].

ظروف النشأة التاريخية لهذا الاتجاه تبين أنه عملياً ليس إلا الاتجاه الذي عرف واشتهر بـ "أهل الحديث" أو "أصحاب الحديث" في القرنين الثاني والثالث الهجريين والذي تبناه ما عرف باسم "أهل السنة والجماعة"، ومع هؤلاء تبلور تيار التقيّد والتشبه والتمسك بكل ما أتى به السلف الصالح الذين شهد لهم الرسول بالخيرية. بل اعتبر بعضهم هذا الاتجاه هو "الفرقة الناجية" المقصودة بالحديث الصحيح الذي رواه الترمذي وابن ماجه وأبو داود بطرق متعددة مرفوعة: «... وإن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملّة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة. كلهم في النار إلا ملّة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». وحديث الفرقة الناجية من النار هذا مشهور بين السلفية وبين الحركات الإسلامية المعاصرة التي يستشهد كل منها به، ناسباً نفسه إلى الفرقة الناجية باعتباره من "أهل السنة والجماعة" الذين قال عنهم الرسول: «ما أنا عليه وأصحابي»[2]. وقد تشكل تيار أهل الحديث تاريخياً في سياق الاختلاف بينه وبين اتجاه "أهل العقل" و"أهل الرأي" والذي دار حول المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث بعد وفاة النبي (ﷺ)، إذ رأى أصحاب الحديث أن "السلف الصالح" من أصحاب النبي هم الأولى بتأويل وإضاءة النص. وعلى الخلف الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء. ورأوا أن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح الإغريقية يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه، وأن جلّ ما جاء به "أهل الكلام" والمناطقة والفلاسفة ليس إلا "محدثات أمور" وبدع لا بد من الوقوف بوجهها لحماية الإسلام الأصيل[3]. ويمكن أن نذكر بتكثيف شديد الأسس والمرتكزات التي اعتمدتها السلفية التاريخية بالآتي:

(١) ينتسب إلى السلفية التاريخية علماء كُثُر منذ ذلك الحين، ومن أهمهم أبو جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ)، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، وابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، وابن رجب الحنبلي، وصدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) صاحب **شرح العقيدة الطحاوية**، وهو الشرح الذي أصبح عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها.

(٢) عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٥، ص ٦٤.

(٣) أنور أبو طه: «السلفية الجهادية ومسألة الدولة». دراسة قُدِّمت في **ندوة السلفية** التي نظمها المركز الإسلامي للدراسات الحكمية في: ٥ ـ ٦ ـ ٧/ ١/ ٢٠٠٤ في بيروت، ص ٥.

ـ التنزيه في التوحيد ونفي التشبيه. وتأكيد كافة أشكال التوحيد من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.

ـ ردّ الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً وعدلاً.

ـ إثبات أمور كالإسراء والمعراج بالشخص، والحوض، والشفاعة، والميثاق والقدر، واللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، وأشراط الساعة.

ـ إثبات الإيمان والإسلام لأهل القبلة فلا يكفّر أحد منهم بذنب ما لم يستحله.

ـ تقديم الشرع على العقل والتسليم بنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل أو هوى، ورفض التأويل الكلامي وذمّ الكلام.

ـ البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل: المشبّهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والشيعة وغيرهم ممن «خالفوا السنة والجماعة وحالفوا الضلالة» إذ هم «ضلاّل أرْدِيَاء».

ـ في مسائل الطاعة والخروج على السلطان والجماعة يقولون: «لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا علينا. ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعة. ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية. وندعو لهم بالصلاح والمعافاة، ونتبع السنة والجماعة ونتجنب الشذوذ والخلاف والفرقة».

ـ حب السلف من أصحاب الرسول (ﷺ) والإيمان بعدالة الجميع وعدم التبرؤ من أحد منهم، والخلافة للخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، على الترتيب[1].

والقاعدة عندهم «طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم» وكلمة عبد اللّه بن مسعود «اتبعوا ولا تبتدعوا» وقول ابن تيمية: «جماع الدين أصلان: ألا نعبد إلا الله، وألا نعبده إلا بما شرّع لا نعبده بالبدع». وهم يرفضون التوسل بالنبي بعد مماته وإن كان ذلك جائزاً في حياته. ويرون أن البدعة هي «الحدث في الدين بعد الإكمال أو ما استحدث بعد النبي (ﷺ) من الأهواء والأعمال..». ويذهب بعضهم إلى تكفير الأشاعرة، في حين يميز بعضهم الآخر بينهم أو يستثني منهم الإمام أبا الحسن الأشعري، ويذهب غالبهم إلى تكفير الصوفيين ويطلقون عليهم تسمية "القبوريين"

(١) اعتمدنا في هذا التلخيص، بعد التدقيق في عدة مصادر سلفية، على الدراسة المهمة السابق ذكرها لأنور أبو طه.

معتبرين «دين الصوفية كله مؤسس على القبور وفي القبور وحول القبور»، وينفرد بعضهم في مسألة تكفير الشيعة الإمامية[1]. وحول كل مسألة من المسائل يجمعون الأدلة الشرعية اللازمة، وهم ينكرون التأويل اللفظي والباطني ويعملون بخبر الواحد ويأخذون به، خلافاً لمن يزعم من الفقهاء أنه لا يؤخذ به في العقيدة، مستدلين بالآيات والأحاديث الكثيرة، وهو عندهم يقيد العلم، وفي الفقه قد يفيد الظن عند التعارض، وهو معمول به بإجماع أهل الفقه[2].

٣ ـ السلفية المدرسية

ومع ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) في شبه الجزيرة العربية، حدث التحول من السلفية التاريخية التقليدية إلى ما عرف بالسلفية المدرسية، وهي تحولت إلى اتجاه مذهبي داخل الفكر الإسلامي له أفكاره ومحازبوه وأنصاره، بل وسلطته السياسية التي حكمت في شبه الجزيرة العربية، حيث ركّز الشيخ عبد الوهاب الدعوة إلى التوحيد ورفض فكرة الحلول والاتحاد، وشدد على تأكيد مسؤولية الإنسان ومنع التوسل بغير الله، وبادر إلى الدعوة بفتح باب الاجتهاد، وحارب الكثير من البدع التي كانت منتشرة في أيامه. الوهابية بطروحاتها هذه أدخلت بعداً مدرسياً على السلفية التاريخية، إذ أدخلت اتجاه "أهل الحديث" على مفهوم "السلف الصالح" وهي بهذا أضافت بعداً زمنياً على مفهوم السلف الصالح، إذ أصبح يشمل ليس فقط الصحابة والتابعين، بل اتجاه أهل الحديث وعلماءهم كابن حنبل وابن تيمية وابن القيم الجوزية. وأصبح بذلك أهل الحديث العنوان الدال على السلفية أيضاً. وانتشرت السلفية المدرسية في كل الاتجاهات مع ولي الدين الدهلوي في الهند مثلاً (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢) ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٦٠ ـ ١٨٣٤) وشهاب الدين الألوسي في العراق وعثمان بن فودي في إفريقيا، وفي الجزائر عبد الحميد بن باديس (ت١٣٥٩هـ) ومحمد البشير الإبراهيمي (ت١٣٨٥هـ) والفضيل الورتلاني (ت١٣٧٨هـ)، وفي باكستان كان منهم أبو الأعلى المودودي (ت١٣٩٩هـ) وأبو الحسن الندوي، وفي سوريا الشيخ محب الدين الخطيب (ت١٣٨٩هـ) مع سعيد الباني (ت١٣٥١هـ) وآل البيطار وغيرهم. في الخلاصة انتشرت السلفية المدرسية كدعوة إصلاحية تطهرية تسعى إلى الحفاظ على

(١) عبد الله حلاق، «السلفية: النشأة والمرتكزات والهوية»، بحث ضمن أعمال **ندوة السلفية**، المرجع السابق، ص ص ٤ و٥ و٦.

(٢) زهير الشاويش، «السلفية حركة قائمة في وجه الإلحاد والشرك والضلال والطغيان»، ضمن أعمال **ندوة السلفية**، المرجع السابق، ص ٨.

الهوية عبر التمسك بظاهر النص، لذلك حاربت البدع والطرق الصوفية متهمة إياها بالشعوذة والخرافة داعية إلى الرجوع إلى نقاء التوحيد وصفاء العقيدة. ومع أنها دعوة إلا أنها تحولت إلى دولة عندما حصلت على دعم قبلي وسياسي سريع (قبيلة عنيزة الضخمة، وآل سعود شيوخ أحد بطون تلك القبيلة). وهكذا كانت الدولة السعودية الوهابية آخر الدول الإسلامية الخلدونية (دعوة دينية + عصبية قبلية) إذا صح التعبير. وقد تصدى لتحديها الأول محمد علي باشا بطلب من العثمانيين، كما تصدى العثمانيون أنفسهم لاندفاعاتها الثانية إلى أن بدأت الدولة السعودية تخرج من المأزق مع عبد العزيز آل سعود مطلع القرن العشرين حين قضى على جيش الإخوان.

وهناك فرق كبير بين من يعتبر السلفية مفهوماً زمنياً مباركاً كما لدى محمد سعيد رمضان البوطي، أو من يعتبرها مفهوماً زمنياً فكرياً يرتبط بلحظة زمنية تغدو فيها السلفية ظاهرة عباسية، ترتبط بالتيار الفكري الذي قاده الإمام أحمد بن حنبل كما لدى محمد عمارة[1]. وبين من يعتبرها نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون وتعمق ولاءنا لكتاب الله وسنة رسوله كما لدى محمد الغزالي[2]، وبين من يعتبرها مفهوماً معرفياً منهجياً يحكم طريقة إنتاج الفكر الإسلامي بما يتطابق ومنهج "السلف الصالح" في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وبموجب هذا المنهج فإن السلفية ليست سوى الدين نفسه كما فهمه السلف الصالح في "خير القرون". فهو منهج إجرائي معياري في آن واحد، يقوم على إقصاء واستبعاد المناهج الأخرى، ولهذا فهو منهج متمذهب بالضرورة حتى وإن نفى المذهبية في مفهومه عن نفسه، لأن آليات التمذهب قائمة في معياريته. وتلك آلية تسم كل المنهجيات الإيديولوجية سواء كانت من نوع الإيديولوجيات الدينية أم من نوع ما يسميه مؤرخو الأديان بـ"الأديان البديلة" أي الأديان الوضعية[3]. وخلاصة هذا التمييز أنه يحيل في القراءة الأولى لكل من الغزالي وعمارة والبوطي ومن يماثلهم إلى سلفية عامة ومرنة ومفتوحة تقوم نواتها الأساسية على نفي التمذهب بينما يحيل الفهم الثاني، التاريخي في بعض جوانبه والمدرسي بشكل عام، إلى سلفية معرفية منهجية صلبة ومغلقة، تحولت فعلياً إلى سلفية مذهبية مكملة رغم أنها في مفهومها تنفي عن نفسها المذهبية.

(١) محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٥، ص ١٢٧.

(٢) محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، ط٢، المنصورة (مصر)، دار الوفاء، ص ١٠٧.

(٣) محمد جمال باروت، «المؤثرات الفكرية للسلفية على الحركات الإسلامية المعاصرة»، ورقة قدمت في **ندوة السلفية**، المرجع السابق، ص ١.

وعلى ضوء هذا الفهم يمكن القول إننا أمام سلفيات عدة وليس سلفية واحدة، فجميع الحركات الإسلامية بمعنى ما، سواء كانت وسطية إصلاحية معتدلة أم راديكالية تغييرية، هي سلفية بدرجات متفاوتة تختلف ما بين حركة وأخرى، حيث لا بد من التمييز لفهم الظاهرة بدقة بين سلفية تاريخية أو مدرسية أو نهضوية برزت حين واجهت الغرب الغازي كحضارة وبحثت عن سبل النهضة والتقدم، أو سلفية حركية جاءت لتواجه النفوذ الاستعماري في دول ما بعد الاستقلال واستعادة دولة الخلافة وتربية الأفراد وإصلاح المجتمع، أو سلفية وطنية واجهت الاستعمار كقوة مسلحة، وهي بالمعنى المرن والمفتوح وقد انتشرت في المغرب العربي وفي مصر والسودان والهند والكثير من البلدان، وارتبطت بحركة الإصلاحيين الإسلاميين في إطار إشكالية النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وعبَّرت عنها بشكل كبير مدرسة الإمام محمد عبده الذي شدد على تأويل النص مع العقل مركزاً على نظرية المقاصد الشرعية في الفقه وإطلاق حركة اجتهادية تستوعب المتغير في حياة المسلمين وعصرهم. هذا النوع من السلفية، الذي يمكن توصيفه بالسلفية "العقلانية" أو السلفية "العقلية"[1] لمزيد من التمييز عن مفهوم العقلانية ومحمولاته النظرية الآتية من تطور الفكر التنويري الغربي، تصوّر حل الإشكالية بتحقيق الإصلاح الديني كمدخل لتحقيق باقي الإصلاحات النهضوية في ضوء نموذج الإصلاح البروتستانتي. وتم فهم السلفية هنا بوصفها عودة إلى فطرة الأصول قبل المزيدات كما هي العودة البروتستانتية إلى العهد القديم. وكما فتح الإصلاح البروتستانتي باب النهضة السياسية والصناعية في العالم الأنغلوساكسوني الغربي، أمل الإصلاحيون المسلمون بأن يفتح إصلاحهم هذا الباب على أساس أنه لا يصلح أواخر هذا الدين إلا بما صلح به أوله[2].

ازدهر التيار السلفي المرن والمفتوح في المناطق الحضرية العربية الإسلامية، إلا أن السلفية الأخرى تبلورت في البيئة النجدية البدوية في شبه الجزيرة العربية التي استعادت السلفية التاريخية من خلال عمل مؤسسها محمد بن عبد الوهاب باسم "الموحدين" التي ينعتها خصومها بـ "الوهابية" والتي قامت بإعادة بناء العقيدة في ضوء إحيائها لمدرسة الإمام أحمد بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) وإضافتها عنصر مدرسة الحديث المواجهة لمدرسة العقل والرأي التي ارتبطت باسم الإمام أحمد بن حنبل. والسلفية النجدية الوهابية هنا ليست سوى "بنية" جديدة في الفكر الإسلامي، وهي رغم أنها

(١) محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، الكويت، دار القلم، ط٢، ص ص ٦ ـ ١١. أوردها محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص ٢.

(٢) محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص ص ٢ ـ ٣.

تقول بالاجتهاد، لكن تشددها الاعتقادي عطَّل آلية الاجتهاد وأعاد إنتاج الأحكام وجعلها أكثر تصلباً في العديد من المسائل من تفسيرات ابن تيمية، وخاصة في مسألة متابعتها تقسيمه للتوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، واعتبارها أن فكرة العبادة مبنية هنا على أصل توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية، وقولها في ذلك إن المشركين كانوا يوحدون الربوبية لكنهم لا يوحدون الألوهية، وفي هذا يقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «ومن العقائد المضادة للحق ما يعتقد بعض الباطنية وبعض المتصوفة من أن من يسمونهم بالأولياء يشاركون الله في التدبير ويتصرفون في شؤون العالم ويسمونهم بالأقطاب والأوتاد والأغواث وغير ذلك من الأسماء التي اخترعوها لآلهتهم وهذا من أقبح الشرك في الربوبية، وهو شر من شرك جاهلية العرب، لأن كفار العرب لم يشركوا في الربوبية وإنما أشركوا في العبادة، وكان شركهم في حال الرخاء، أما في حال الشدّة فيخلصون لله العبادة.. أما الربوبية فكانوا معترفين بها لله وحده.. أما المشركون المتأخرون فزادوا على الأولين من جهتين، إحداهما شرك بعضهم في الربوبية، والثانية شركهم في الرخاء والشدة كما يعلم ذلك من خالطهم وسبر أحوالهم ورأى ما يفعلون عند قبر الحسين والبدوي وغيرهما في مصر، وعند قبر العيدروس في عدن، والهادي في اليمن وابن عربي في الشام والشيخ عبد القادر الجيلاني في العراق وغيرها..»[1] ولقد استنزف ذلك جهداً كبيراً من الإمام محمد بن عبد الوهاب كي يبرهن عليه، وكذلك فعل تلاميذه من بعده.

وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدي التوحيدي، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثله "أهل التوحيد". وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم "الولاء والبراء" وبالتالي تكفير الآخر على ضوء ما عرف بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشر التالية:

١ ـ الشرك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.

٢ ـ من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة، ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً.

٣ ـ من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم فقد كفر.

٤ ـ من اعتقد أن هدى غير النبي (ﷺ) أكمل من هديه. أو أن حكم غيره أحسن من حكمه، كالذين يفضلون حكم الطواغيت على حكمه، فهو كافر.

(١) الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، **العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ، ص ص ٢٤ ـ ٢٥.

٥ ـ من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول (ﷺ) ولو عمل به فقد كفر.

٦ ـ من استهزأ بشيء من دين الرسول (ﷺ) أو ثوابه أو عقابه كفر.

٧ ـ السحر ومنه الصرف(*) والعطف(**)، فمن فعله أو رضي به كفر.

٨ ـ مظاهرة(***) المشركين ومعاونتهم على المسلمين.

٩ ـ من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر.

١٠ ـ الإعراض عن دين الله، لا يتعلمه ولا يعمل به[١].

ويضيف الشيخ ابن باز أنه لا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازئ والجاد والخائف إلا المكره، ويدخل في البند الرابع من اعتقد أن الأنظمة والقوانين التي يسنّها الناس أفضل من شريعة الإسلام أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين أو أنه كان مسبباً في تخلف المسلمين أو أن يحصر في علاقة المرء بربه من دون أن يتدخل في شؤون الحياة الأخرى أو من يرى أن إنفاذ حكم الله في قطع يد السارق أو رجم الزاني المحصن لا يناسب العصر الحاضر أو أنه يجوز الحكم بغير شريعة الله في المعاملات والحدود أو غيرهما وإن لم يعتقد أن ذلك أفضل من حكم الشريعة، لأنه بذلك يكون قد استباح ما حرّم الله إجماعاً، وكل من استباح ما حرّم الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا والخمر والربا والحكم بغير شريعة الله فهو كافر بإجماع المسلمين[٢].

وفق هذا الفهم يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين وحسن البنا امتداداً للسلفية النهضوية المرنة عبر أفكار رشيد رضا، وهي حركة شكلت أول محاولة لبناء أممية إسلامية بديلة عن غياب مؤسسة الخلافة. في المجال الاعتقادي لم يكن حسن البنا بعيداً عن السلفية التاريخية، وهو اعتمد بشكل أساسي على **شرح العقيدة الطحاوية** الذي أصبح مرجعاً أساسياً في الأطروحة السلفية المعاصرة، وهو كتاب يتميز بالدقة والوضوح والتبويب الجيد والتشدد الاعتقادي، لكنه بعيد عن السلفية المدرسية الصلبة. فهو في تعريفه للإخوان المسلمين يقول بأن الإخوان «طريقة سلفية وطريقة صوفية ودعوة إصلاحية»، وهذا يعني أنه يجمع بين متناقضين في المنظور

(*) الصرف: عمل سحري يقصد منه تغيير الإنسان عما يهواه كصرف الرجل عن محبة زوجته أو بغضها.

(**) العطف: عمل سحري يقصد منه ترغيب الإنسان فيما لا يهواه بطرق شيطانية.

(***) المظاهرة: المناصرة والتعاون معهم على المسلمين.

(١) ذكرها جميعاً الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، واعتمدنا في عرضها على الشيخ عبد العزيز بن باز، المرجع السابق، ص ص ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) الشيخ عبد العزيز بن باز، المرجع السابق، ص ص ٣٠ ـ ٣١.

السلفي المدرسي الوهابي الذي يعتبر الاستشفاع بالأولياء ليس من المسائل الاعتقادية بل من المسائل الفرعية وهو ما يتشدد السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كفراً. والواقع أن الإخوان بعد حسن البنا افترقوا باتجاهين: الأول تابع وسطية حسن البنا بدءاً من أواخر الستينات مع حسن الهضيبي المرشد الثاني الذي حسم النقاش في كتابه المرجعي **دعاة لا قضاة**، والثاني قام بتصعيد الأطروحة الإخوانية باتجاه السلفية المدرسية الصلبة في الكثير من أطروحاتها ومضامينها، وخاصة فيما يتعلق بالمسائل التكفيرية وإعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة التي تجلت مع سيد قطب في **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن**، ويعتبر الكتاب الأول الأطروحة التأسيسية للحركات الإسلامية الراديكالية بكل اتجاهاتها المعاصرة.

٤ ـ الطيف السلفي.. افتراقات ومفارقات

في ضوء الأطروحة السلفية وفق القراءة التوصيفية السابقة يمكن تقسيم التيارات السلفية، أو السلفيات المعاصرة إلى خمسة تيارات رئيسية اخترناها وفق هذا التوصيف تسهيلاً للتحليل، وهو تقسيم أولي يبقى خاضعاً للتعديل تبعاً لتطور الموقف للأطراف العاملة في كل تيار.

ـ **التيار الأول** ويطلق عليه في الدوائر السلفية بالتيار الجامي أو المدخلي نسبة إلى محمد أمان جامي أو ربيع المدخلي، وهما من رموز هذا التيار والمنظرين له. ومن أبرز الشخصيات التي تمثل هذا التيار الآن بالإضافة للشيخ المدخلي، علي الحلبي وعبيد الجابري وعبد اللّه السبت وشخصيات أخرى في الخليج والأردن، وهذا التيار يقرّ للأنظمة الحاكمة بالشرعية ووجوب الطاعة التعبدية لها، ويشترط التصريح بالكفر من أجل إعادة النظر بالشرعية لهذه الأنظمة. ومع أن هذا التيار ينسب نفسه للسلفية إلا أن بقية الفرق السلفية تعتبره من طوائف المرجئة.

ـ **التيار الثاني** ويمكن أن نطلق عليه التيار المشيخي نظراً لما يتمتع به علماؤه ومنظروه من شهرة، ويمكن إدراج الشيخ الألباني والشيخ مقبل الوادعي والشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ ابن عثيمين في هذا الاتجاه، وهو اتجاه يقرّ لكثير من الأنظمة الحاكمة بالشرعية، لكنه من الناحية النظرية يطرح وجهة نظر أكثر مثالية وتفصيلاً خاصة إن كان هذا الطرح غير محرج له مع الأنظمة. فهو لا يعترف نظرياً بشرعية الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله وتجعل من البشر مصدراً للتشريع، لكن رموزه لا تصرح بإطلاق عدم الشرعية على هذه الأنظمة، وهذا التيار يجيز المشاركة في التجربة الديموقراطية من باب المصلحة. وثمة مجموعة حديثة تنتسب لهذا التيار عملياً، مثل

اتجاه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق والشيخ عبد الرزاق الشايجي وحامد العلي في الكويت وجماعة أنصار السنة في السودان ومصر، ويتميز هؤلاء بالتنظيم والنشاط السياسي، ويمكن تصنيف الشيخ علي بلحاج في مرحلة ما قبل الانتخابات في الجزائر ضمن هذه المجموعة، وهؤلاء أكثر تأصيلاً ووضوحاً في نقاش القضايا الإشكالية المعاصرة وخاصة في مسألة حكم المشاركة في البرلمانات، وأبرزها ما قام به الدكتور الشايجي بجمع أقوال العلماء قديماً وحديثاً في هذه المسألة.

ـ **التيار الثالث** يمكن أن نطلق عليه اسم "سلفيي جماعة الإخوان المسلمين" مثل الشيخ الزنداني في اليمن والشيخ عمر الأشقر في الأردن والشيخ عصام البشير في السودان، وهذه المجموعة ومن يتبنى آراءها لها وجود مؤثر ضمن الإخوان ويتجه هؤلاء إلى المشاركة السياسية في البرلمانات، بل وفي الحكومات، ومع ذلك لديهم تحفظ مبدئي على الديموقراطية كمشروع سياسي كامل ويرون الدخول فيها عملياً من باب درء المفاسد وجلب المصالح، وموقفهم من هذه القضايا ليس بعيداً عن الموقف الرسمي للإخوان المسلمين.

ـ **التيار الرابع** ويطلق عليه في الدوائر السلفية اسم التيار السروري نسبة إلى الشيخ محمد سرور زين العابدين والشخصيات المحسوبة على مدرسته مثل الشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي والشيخ عبد المجيد الريمي والأستاذ جمال سلطان والدكتور صلاح الصاوي والأستاذ محمد الأحمري ومحمد إسماعيل المقدم. ولهذا التيار في الجملة موقف متحفظ على شرعية الأنظمة من دون الدعوة للتكفير أو رفع السلاح أو الثورة ضدها. وهذا التيار يتميز بغزارة إنتاجه وكتاباته ومشاركاته وخاصة في مسألة الديموقراطية، حيث يتحفظ الشيخ محمد سرور بشدة على المشاركة في البرلمانات باعتبار أن الأنظمة الحاكمة تتحكم في العملية الديموقراطية تحكماً كاملاً وتعطي لنفسها شرعية من خلال قبول الإسلاميين بالمشاركة فيها، ويعتبر دخول الإسلاميين في العملية إقراراً بالنتائج المزورة التي تصيغها الدولة في نتائج التصويت والتلاعب بكامل العملية، وبالتالي يخلص إلى أن هذه المفاسد لا توازيها المصالح المزعومة المستقاة من دخول عدد محدود إلى البرلمان. إلا أن بعض رموز هذا التيار، ومنهم الشيخان سلمان العودة وسفر الحوالي أجازوا في حالات معينة المشاركة في الانتخابات وخاصة في الجزائر وتحمسوا لإقناع جبهة الإنقاذ بالمضي قدماً فيها، وكان للشيخ سلمان موقف مؤيد للمشاركة في الانتخابات في أماكن أخرى. أما الأستاذ جمال سلطان فقد ذهب إلى أبعد من موقف الشيخين سلمان وسفر حين سعى بنفسه إلى تأسيس حزب في مصر.

ـ **التيار الخامس** هو ما يعرف بالتيار الجهادي. ولمزيد من التحديد يمكن التفريق بين اتجاهين ضمن هذا التيار:

أ ـ اتجاه الجهاد النظري وهو اتجاه ينظّر للمشروع الجهادي بأطر عامة من دون الدخول في فتاوى وتفاصيل الأعمال الجهادية، ومن دون تحديد الأنظمة التي يتحدث عنها. ويطرح هذا التيار موقفاً رافضاً للأنظمة الحالية غالباً بالإشارة بدلاً من العبارة. ويطرح تأصيلاً إسلامياً واضحاً لرفضها وإعلان عدم شرعيتها من دون أن يسميها أو يشهر سيف التكفير باتجاه الحكام. ومن الشخصيات المهمة في هذا التيار الأستاذ محمد قطب والشيخ الفزازي والشيخ غازي التوبة والشيخ عبد المجيد الشاذلي. ويعتبر هذا الاتجاه أي نوع من أنواع المشاركة في العملية الديموقراطية أمراً مرفوضاً من الناحية المبدئية والعقيدية.

ب ـ اتجاه الجهاد العملي وهو اتجاه فرض نفسه عددياً وفكرياً في الطيف السلفي بعد التجربة الأفغانية وبعد المواجهات التي حصلت مع النظام المصري والنظام السوري في الثمانينات والنظام الجزائري في التسعينات. ويصرح هذا التيار برفض الأنظمة الحاكمة المحددة من قبله بالاسم، ويقطع بعدم شرعيتها علناً، ويدعو إلى مقاومتها وإزالتها بالقوة. ومن أبرز من يمثل هذا التيار الشيخ عمر عبد الرحمن والأستاذ محمد المقرئ والأستاذ طلعت فؤاد (أبو طلال القاسمي) وعبد الآخر حماد ومعهم الجماعة الإسلامية في مصر والدكتور أيمن الظواهري والدكتور عبد القادر عبد العزيز ومعهم جماعة الجهاد المصرية وتنظيم القاعدة والشيخ أبو محمد المقدسي والشيخ عمر أبو عمر (أبو قتادة) والأستاذ محمد الرحال وأبو مصعب السوري (عمر عبد الحكيم) الذين يُعتبرون حالياً منظّرين للتيار السلفي الجهادي العملي في كثير من أنحاء العالم[1].

وهذا التيار السلفي الجهادي بفرعيه (النظري والعملي) يعتبر أي نوع من أنواع المشاركة في العملية الديموقراطية إقراراً بشرعية الديموقراطية والأنظمة الحاكمة، وهو يعني إقراراً بفكر الكفر وحكم الكفر، بل تعاون على الكفر والعدوان. لذلك هم لا يوافقون على مبرر جلب المصالح ودرء المفاسد، ويقولون حتى بهذا القياس المفاسد أكثر من المصالح، وأكبر مفسدة لديهم هي تضليل الأمة بأن الديموقراطية بشكلها

(١) اعتمدنا في هذا التقسيم للتيارات السلفية على دراسة: سعد الفقيه، «اعتراضات السلفيين على الديموقراطية» الواردة في كتاب: **أزمة الديموقراطية في البلدان العربية**، تحرير: علي الكواري، م. س، ص ص ٧١ ـ ٧٢ ـ ٧٣. ورغم أنه يقسم التيارات السلفية إلى سبعة تيارات، إلا أن تدقيقنا في التقسيم الذي اتبعه جعلنا نتبنى تقسيماً آخر من خمسة تيارات سلفية رئيسية.

الحالي أمر مشروع، وإن كانوا يختلفون في تكفير الأعيان (الأشخاص) الذين يمارسون أو ينخرطون في العملية الانتخابية من الإسلاميين، بين مكفر بالاسم الصريح لهم، وبين من يعتبرهم مخطئين ومذنبين. في الخلاصة هذا التيار اليوم هو الذي يقلق العالم.

وهذا التقسيم الذي اتبعناه للتيارات السلفية المعاصرة هو تصنيف نظري يبقى قابلاً، كما يقول سعد الفقيه، للتحفظ على إدراج بعض التسميات والشخصيات تحت تيار معين، والمسألة في كل الأحوال وارد فيها التنقيح والضبط تبعاً لتطور مواقف واجتهادات الشخصيات الفكرية والاتجاهات والتنظيمات الوارد ذكرها.

٥ ـ حاكمية الله وعقيدة الولاء والبراء

دخل مفهوم الحاكمية الإلهية في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية السلفي الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع المتشدد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر.

استخدم أبو الأعلى المودودي مفهوم "الجاهلية" للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، متخطياً بذلك المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب المسلمون للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام. وبهذا المعنى توصف حياة الأشخاص والمجتمعات بالجاهلية عندما تكون قائمة على الرغبات والهوى وبعيدة عن المنهج الرباني، وهو ما وجده ينطبق على المجتمع الهندي، والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله. وظف المودودي مفهوم "الجاهلية" كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم[١]. فقد كان يرى أن دين الله قد غُلب على أمره بيد الكفر وأهله. كان يعتبر الحضارة الغربية "جاهلية محضة" على الرغم من الإيمان المسيحي المنتشر في تلك البلاد، فقد تحول ذلك الإيمان إلى قشرة ظاهرية في بناء حضاري حافظ على الطابع

(١) عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، م. س، ص ١٦.

المادي الذي ورثه عن "جاهلية الشرك" اليونانية. ويضيف إن الجاهلية الغربية هيمنت على عالم المسلمين الذي كان يعاني من الانحطاط أصلاً ويعيش في الجاهلية منذ عهد الخليفة الراشدي عثمان بن عفان وبعده[١]. فقد استيقظت الجاهلية من جديد واستمرت مع الأمويين والعباسيين والأتراك[٢]. وانطلاقاً من هذا التحليل الذي ساهمت نصوصه في بلبلة جماعات إسلامية معاصرة وقادت كتاباً مسلمين إلى الحكم بكفر الأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية منذ قرون وقرون، استخدم المودودي أوصاف "الردة" و"الكفر" في وصف المجتمع، إلا أنه تحرّج في إطلاقها على "الفرد" المسلم[٣]. وعلى الرغم من أن المودودي قد عاد، في محاولة للتصحيح، ليقول إن الواقع الإسلامي هو «مزيج من الإسلام والجاهلية وليس جاهلية خالصة»، إلا أن الدكتور محمد عمارة يعتبر هذا التحفظ غير كافٍ لأن الخطأ واضح وأكيد في استخدام مصطلح الجاهلية في وصف سلبيات تاريخنا وأمراض حضارتنا[٤].

وترتكز أبرز طروحات المودودي على مراجعه نظرية لمفاهيم إسلامية أساسية، فهو في كتابه **المصطلحات الأربعة في القرآن** يقدم قراءة سلفية جديدة لمفاهيم: الإله، الرب، العبادة، الدين. وهي قراءة لعبت دوراً مفصلياً في إعادة بناء الشخصية الإسلامية على أسس أكثر جذرية وذلك باستعادتها لكلمة "المسلم" وإعادة تعريفها من جديد وإكسابها مضامين وأبعاداً جديدة. ويتلخص رأيه بأن العرب عند نزول القرآن الكريم كانوا يعلمون بعمق ويعرفون بدقة معاني ودلالات الكلمات والمصطلحات التي أتى بها، لكن الناس في الوقت الحاضر، وأغلب الناطقين بالشهادتين لا يعرفون معناها، ولا يدركون «الغرض الحقيقي والمغزى الجوهري من دعوة القرآن». ويقوم المودودي بعد توضيح الدلالات العميقة لهذه المصطلحات، بعملية ربط معرفي بين مفهومي "الوحدانية" و"الاستخلاف"، فيعتبر أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس هو «حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية [هي] أن الأرض كلها لله وحده وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع.

(١) أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**، القاهرة، دار المسلم، د. ت، ص ص ٣٤ ـ ٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٣) محمد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٤) لمزيد من الاطلاع على أفكار المودودي، انظر: كتابنا: **حاكمية الله...**، المرجع السابق، ص ص ١٢ ـ ٢٢.

فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم المرء فيها بوظيفة خليفة الله»[1]. تفسيرات المودودي تقوده إلى اعتبار الخلافة الإسلامية "خلافة إلهية" يقوم بها الإمام بوظيفة "خليفة الله". وهو يرفض إطلاق وصف الديموقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل يعتبر كلمة الحكومة الإلهية أو "الثيوقراطية" أصدق تعبيراً[2]. تؤدي هذه النصوص إلى دمج مفهومي الوحدانية والاستخلاف وتضفي على السلطة الطابع الإلهي والقداسة الدينية، وتؤسس لمفهوم "الحاكمية الإلهية".

ينطلق سيد قطب من حيث انتهى المودودي، فيعتبر أن العالم اليوم يعيش جاهلية مدمرة ويرجع ذلك إلى تجاهل مفهوم "لا إله إلا الله" الذي يجعل الحاكمية لله وحده، وذلك استناداً إلى النص القرآني: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [المائدة: ٤٤]. وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها.. إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»[3]. ويخلص إلى أنه: «لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض.. ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم.. لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[4]. والواقع أن سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** والذي أصبح، على الرغم من صغر حجمه، مرجعاً تأسيسياً لكل الحركات الإسلامية المعاصرة، قد فتح باب التكفير على مصراعيه، وهو ما لم يتردد في قوله صراحة: «.. إن الناس ليسوا مسلمين، كما يدعون وهم يحيون حياة الجاهلية، ليس هذا إسلاماً وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد..»[5]. وهذا الكفر الذي عمّ الأمة بنظره ليس كفراً بالشريعة وحدها، بل هو كفر بالعقيدة[6]. والحل بنظره يقوم على سلوك الطريق نفسها التي سلكها الأوائل. والخطوة الأولى تكون بتكوين "الجماعة المؤمنة" من جديد بداية من

(١) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩، ص ص ٧٧ ـ ٧٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.
(٣) سيد قطب، **معالم في الطريق**، بيروت، دار الشروق، ط ١٩٨٣، ص ٦٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ٦٨. ولمزيد من الاطلاع على أفكار سيد قطب في هذا المجال انظر كتابنا: **حاكمية الله...**، المرجع السابق، ص ص ٣٧ ـ ٤٦.
(٥) سيد قطب، المرجع السابق، ص ١٧٣.
(٦) المرجع نفسه، ص ٤٠.

الفرد الواحد، وهذه تشبه المرحلة "المكيّة" من حياة الإسلام الأولى، ويسميها مرحلة الحضانة والتكوين حيث تتكون فيها "الطليعة" التي عليها أن تعتزل "شعورياً" عن مجتمع الجاهلية[1]، وفي هذه المرحلة لا مصالحة ولا مهادنة مع الجاهلية. باختصار لا بد من أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي.

١ ـ التكوين العقيدي والحركي (القناعة).
٢ ـ الاعتزال الشعوري (المفاصلة).
٣ ـ الاستعلاء على المجتمع (الثبات).
٤ ـ التمكن لقتال الجاهلية الجديدة وإعلاء الحاكمية (التقويض).

لا شك في أن خطورة هذا النوع من القراءات ماثلة في أنها قابلة لتوليد مفاهيم جديدة تصل إلى تشريع إعلان الحرب على مجتمع المسلمين، وهي تستخدم مفهوم "الجهاد" وتشرع له داخل المجتمعات الإسلامية، وفي هذا يستحضر هؤلاء ابن تيمية بكثافة ويوظفون فتاواه، التي جاءت في سياق مختلف وظروف مختلفة، بما يجعل لهذه الفتاوى سلطة مرجعية حاسمة في إعلان مشروعية الجهاد في الداخل الإسلامي، والتي هي من مهمات «الطليعة المؤمنة الجديدة». يبقى السؤال الإشكالي: كيف تعيش هذه "الطليعة" وتحافظ على نقاوة عقيدتها في المجتمع الجاهلي المعاصر؟ يجيب سيد قطب في **معالمه** مؤكداً ضرورة الانسحاب من النسيج الداخلي للمجتمع الجاهلي، فلا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية ولو جزئياً. كيف يمكن تطبيق هذا عملياً من دون الانعزال عن المجتمع؟ يقدم قطب حلاً لهذا التناقض بطرح ما يسميه "العزلة الشعورية" التي تتيح قدراً من العزلة وقدراً من الاتصال؛ إنها دعوة "للمفاصلة" مع المجتمع الجاهلي المعاصر تمهيداً لنشر الدعوة من جديد. فالناس اليوم ليسوا مسلمين، فالعزلة عن عاداتهم وقيمهم واجبة والاتصال بهم للدعوة فقط فرض، تمهيداً للتمكن من قتال الجاهلية الجديدة وإعلاء حاكمية الله وهي المرحلة التي يتم فيها "تقويض" البناء الجاهلي كله.

والأخطر أن هذه السلفية القطبية تعمد إلى إعادة تفسير النصوص بما يختص بـ"الآخر" غير المسلم، وخاصة تلك الواردة في سورة التوبة، وتحديداً ما يطلق عليه آيات السيف (٣٦ ـ ٢٩ ـ ٥) حيث يعتبرها قطب تحولاً قرآنياً شاملاً في العلاقة مع الآخر غير المسلم، حيث الأمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. فبعدها لم يعد يقبل منهم عهود موادعة ومهادنة، فلا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية، معتمداً في هذا التأويل على الفقيه السلفي الحنبلي ابن قيم الجوزية

(١) المرجع نفسه، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

وكتابه **أحكام أهل الذمة**، الذي يعتبر الجزية هي «الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالاً. . فهي جزاء على كفرهم»، وهو يدعو أيضاً إلى إلباسهم ثياباً خاصة وتمييز بيوتهم وتقييد احتفالاتهم. وهي آراء انفرد بها ابن القيم وعدد قليل من الفقهاء وكُتبت حين كان شبح الحروب الصليبية لا يزال ماثلاً في الأذهان، وهي في كل حال تعرضت لانتقادات من غالبية الفقهاء قديماً وحديثاً حيث يعتبر هؤلاء أن هذا التفسير ليس معبِّراً عن منطوق التفكير الإسلامي ومنظومته الفقهية بشكل صحيح ودقيق.

في الخلاصة يذهب التيار السلفي القطبي باتجاه التشدد والتكفير، فالأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب بغضّ النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان، ففي خلاصة التحليل القطبي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، والجديد في الموضوع أن سيد قطب يعتبر المجتمع مسلماً ليس لأنه مكوّن من مسلمين، بل بمقدار خضوعه للحاكمية الإلهية.

كذلك تذهب السلفية الجهادية إلى أن النموذج السياسي الإسلامي في الحكم ليس إلا نموذج "الخلافة" الإسلامية التاريخي، وتحشد لإثبات ذلك العديد من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب إقامتها وهي لا تلجأ لإسناد ذلك إلا إلى فترة الخلافة الراشدة جاعلة من وقائعها تشريعاً ينظم مسألة انتقال السلطة وطرق البيعة وإدارة الشورى. وكما التيار القطبي تذهب السلفية الجهادية إلى وضع مسائل الخلافة ليس ضمن أقسام ومباحث الفقه العديدة، بل هي رفعت من شأن الخلافة ووجوب إقامتها حتى تكاد تناظر الشيعة الإمامية في إدراجها لمبحث الإمامة ليصبح ركناً من الدين وأساساً في التوحيد لا فرضاً من فروضه[١]. وقد تمت عملية تأصيل هذا الفهم باستثمار ما ورد في بيان أقسام التوحيد في كتب السلفية التاريخية والمدرسية، وهي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. هكذا استفاد أبو الأعلى المودودي

(١) يعتبر الإمام الغزالي في **الاقتصاد في الاعتقاد**: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات وليست من فن المعقولات فيها بل من الفقهيات. .». والإمامان عضد الدين الإيجي والجرجاني يؤكدان ذات المعنى في **شرح المواقف**، فيقولان: «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين». والإمام الجويني، إمام الحرمين، يتخذ الموقف نفسه فيقول: «إن الكلام في الإمامة ليست من أصول العقائد. .». وأما أبو يعلى الفراء في **الأحكام السلطانية**، فقد أورد ما نصّه: «وهي فرض على الكفاية فخوطب بها طائفتان من الناس إحداهما أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة». ويقول عبد القادر عودة: «وتعتبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات بالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل سقطت الفريضة عن الكافة وإن لم يقم بها أحد أثم كافة المسلمين حتى يقوم بأمر الخلافة من هو أهل لها». انظر دراسة أنور أبو طه، المرجع السابق.

وسيد قطب من تواصله المعرفي مع السلفيات السابقة. فسيد قطب مثلاً لم يفعل سوى نقل المفهوم الاعتقادي للحاكمية الإلهية من مستوى الإيمان إلى مستوى الفعل بناء على معطى عقائدي آخر هو "الإيمان قول وعمل" مضيفاً إلى هذا المفهوم وبشكل مباشر المباحث التي استفاض الفقه والتوحيد السلفي في شرحها كمبحث الولاء والبراء والحكم بما أنزل الله والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان والكفر، مستخدماً مصطلح "الحاكمية الإلهية" وهو مصطلح مستحدث لم تستخدمه السلفيات السابقة بل نظرت إليه بتردد وريبة.

وإذا كان مفهوم "حاكمية الله" يمثل مرتكزاً أصولياً، بل يمكن اعتباره مفتاحاً معرفياً لقراءة وتحليل المنهجية السلفية الجديدة التي ازدهرت في النصف الثاني من الستينات عربياً على يد سيد قطب، فإن مفهوماً سلفياً آخر لعب، على الضفة الأخرى البعيدة عن المؤثرات الإخوانية ومدرسة حسن البنا، دوراً مركزياً في صياغة الفكر السلفي الجهادي هو مفهوم "الولاء والبراء" الذي تعود جذوره إلى استخدامات السلفية التاريخية ويعود تأصيله الإسلامي إلى السلفية المدرسية الوهابية التي تبتعد عن أي استخدام لمصطلحات "غير سلفية" كمصطلح الحاكمية الإلهية.

فما هو مفهوم الولاء والبراء؟

تعتبر السلفية المدرسية أن الولاء والبراء ركنان من أركان العقيدة وشرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء: هو حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم. والبراء: هو بغض من خالف الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين، من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء إذن من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح[١]. وتستند هذه القراءة إلى الآية القرآنية: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولّهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين» [المائدة: ٥١]. فضلاً عن العديد من الآيات. لذلك فهي تعتبر بمنزلة العقيدة، بل تسمى في الدوائر السلفية بعقيدة الولاء والبراء، وتقوم على ثمانية مبررات مدعمة بالآيات القرآنية: فهي جزء من معنى الشهادة، وشرط في الإيمان، بل هي أوثق عرى الإيمان، وسبب لتذوق حلاوة الإيمان، والصلة التي يقوم على أساسها المجتمع المسلم، وعدم تحقيقها قد يدخل في الكفر، وكثرة ورودها في الكتاب والسنة يدل على أهميتها. ويقول الشيخ سليمان بن عبد اللّه بن محمد بن عبد الوهاب: «فهل يتم الدين أو يقام علم الجهاد أو علم الأمر بالمعروف

(١) عبد الملك القاسم، «الولاء والبراء». انظر موقع الإنترنت: Saaid.net/arabic/ar45.htm

والنهي عن المنكر إلا بالحب في الله والبغض في الله والمعاداة في الله والموالاة في الله، ولو كان الناس متفقين على طريقة واحدة، ومحبة من غير عداوة ولا بغضاء، لم يكن فرقاناً بين الحق والباطل، ولا بين المؤمنين والكفار، ولا بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان».

وتعدد المدرسة السلفية عشر مفاسد من صور موالاة الكفار أهمها:

١ ـ التشبّه بهم في اللباس والكلام.

٢ ـ الإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين.

٣ ـ السفر إلى بلادهم لغرض النزهة ومتعة النفس.

٤ ـ اتخاذهم بطانة ومستشارين ومداهنتهم أو البشاشة لهم أو إكرامهم واستئمانهم.

٥ ـ التأريخ بتاريخهم خصوصاً التاريخ الذي يعبّر عن طقوسهم وأعيادهم كالتاريخ الميلادي.

٦ ـ التسمّي بأسمائهم أو ذكرهم بما فيه تعظيم لهم كتسميتهم سادة أو حكماء والإيمان ببعض ما هم عليه من الكفر أو التحاكم إليهم دون كتاب الله.

٧ ـ مشاركتهم في أعيادهم أو مساعدتهم في إقامتها أو تهنئتهم بمناسبتها أو حضور إقامتها، أو اتخاذهم بطانة من دون المؤمنين.

٨ ـ مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم من دون النظر إلى عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد، وهجر مجالسهم وعدم صحبتهم وأن لا يبدأهم بالسلام.

٩ ـ الاستغفار لهم والترحم عليهم، أو إظهار المحبة والمودة الخاصة.

١٠ ـ الرضا بكفر الكافرين وعدم تكفيرهم أو الشك في كفرهم أو تصحيح أي مذهب من مذاهبهم الكافرة، أو الركون إليهم[١].

وتنقسم الموالاة عند هؤلاء، إنها تجاه الكفار كبيرة من كبائر الذنوب، وإذا كانت موالاة مطلقة فهي كفر صريح، أما إذا كانت موالاة خاصة لغرض دنيوي مع وجود سلامة الاعتقاد وعدم إضمار نية الكفر والردة فلكل منها ذنب حظه وقسطه من الوعيد والذمّ بحسب نية الفاعل وقصده. ويذهب هؤلاء إلى أن أصل البراءة «المقاطعة بالقلب واللسان والبدن، وقلب المؤمن لا يخلو من عداوة الكفار وإنما النزاع في إظهار

(١) انظر الموقع الذي يشرف عليه الشيخ وجدي بن حمزة الغزاوي، الملف العلمي: الولاء والبراء، تعريف وبيان: www.alminbar.net/malafihny/walaa/1.htm. أيضاً انظر دراسة عبد الملك قاسم في: الموقع المذكور آنفاً.

العداوة» ويضيف الشيخ حمد بن عتيق: «لا بد من أن تكون العداوة والبغضاء باديتين أي ظاهرتين بيّنتين، واعلم أنه إن كانت البغضاء متعلقة بالقلب فإنها لا تنفع حتى تظهر آثارها وتبين علامتها، ولا تكون كذلك حتى تقترن بالعداوة والمقاطعة، فحينئذ تكون العداوة والبغضاء ظاهرتين»[١].

ثمة قواسم مشتركة بين مفهوم "الحاكمية الإلهية" المودودي التأسيس والقطبي التأصيل والمديني النشأة، و"عقيدة الولاء والبراء" السلفية التاريخية من حيث التأسيس والمدرسية من حيث التأصيل والتصنيف البدوي النشأة. فمن حيث صيغة الحكم فهي تستند إلى ضرورة العودة إلى نظام "الخلافة" وإقامة حكم الإسلام وتطبيق شريعته، وإعلان "الحاكمية الإلهية"، ومن حيث الموقف من "الآخر" ثمة مشترك أيضاً بين دعوة "العزلة الشعورية" عند سيد قطب وإعلانه جاهلية العالم المعاصرة والجهاد ضد حاكمية البشر، وبين قواعد التكفير العشر وعقيدة الولاء والبراء. وإن اختلفت الصياغات والمصطلحات فإن المضمون المتشابه يفتح الباب واسعاً أمام التفاعل المشترك.

٦ ـ ولادة السلفية الجهادية.. (الفرقة الناجية)

لا شك في أن البيئة الفقهية للسلفية المدرسية الوهابية التي تحولت إلى سلطة في شبه الجزيرة العربية والتي فيها ولدت عقيدة الولاء والبراء، تختلف عن البيئة الفقهية الإسلامية الأزهرية في مصر التي ولدت فيها حركة الإخوان المسلمين والتي منها نبتت أو خرجت نظرية الحاكمية الإلهية. وكلاهما يختلفان عن البيئة الهندية حيث كان المودودي يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين هناك تتمثل في قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية والاستعمار الإنكليزي؛ إنه مناخ الحصار الذي يعيش فيه "الفقيه المسلم" بين مطرقة الاضطهاد الاستعماري وسندان الأغلبية الهندوسية الرافعة لشعار السيادة للأمة والدولة الديموقراطية. وهذه الشعارات إذا ما طبقت، كان يرى أنها ستحول المسلمين الهنود إلى أقليات وجاليات مقهورة ومغلوبة. في ظل هذا المناخ أنتج المودودي مفهوم "الجاهلية الجديدة" و"الحاكمية الإلهية". وعلى وقع الصدام مع ثورة ٢٣ تموز وجمال عبد الناصر، وفي داخل السجون المصرية انقسم الإخوان، بين وسطية حسن

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٤؛ انظر أيضاً الشيخ حمد بن عتيق: «سبيل النجاة والفكاك»، ص ص ٤٤ ـ ٤٥، الموقع نفسه: (www.alminbar.net).

الهضيبي في **دعاة لا قضاة**، وبين جذرية سيد قطب في **معالم في الطريق** التي وظف فيها مفاهيم المودودي كسلاح معرفي وعقائدي لإسقاط ثورة ٢٣ تموز والانقلاب على حكم جمال عبد الناصر. وعلى أرض الجزيرة العربية التي شهدت عصر النبوة قامت الوهابية والسلفية المدرسية لتقاوم أشكال الوثنية والانحراف التي بدأت فعلاً في التسرب إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد.

والحقيقة أن مختلف التيارات والحركات الإسلامية التي بدأت بالظهور منذ السبعينات من القرن الماضي والتي تبنت العنف المسلح (من "الجهاد" إلى "الجماعة الإسلامية" إلى "التكفير والهجرة" وغيرهم...) بقيت تتجنب الدخول في المسائل الاعتقادية والفقهية والخلافية التي أثارتها السلفية المدرسية. إلا مسألة واحدة ناقشت فيها بعمق وهي قضية تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله، وهي فكرة للسلفية المدرسية فيها قراءة تتعلق بمفهوم طاعة أولي الأمر حيث تضع شروطاً قاسية للخروج على الحاكم ومنها إعلانه الصريح برفض الشريعة والحكم بما أنزل الله، فضلاً عن نقاط خلافية فقهية تتعلق بمصطلحات الجاهلية الجديدة وحاكمية الله وبعض القضايا الفقهية الفرعية التي يشدد عليها الوهابيون في الممارسة والسلوك. والواقع أن السلفية المصرية القطبية الجذور التي تبنت العنف كانت أكثر تسيساً وأقل تفقهاً في حين كانت السلفية المدرسية الوهابية على العكس من ذلك أقل تسيساً وأكثر تركيزاً على المسائل الفقهية والعقائدية.

لكن التطور الذي ساهم في بروز السلفية الجهادية كتيار جديد نتج عن امتزاج عناصر أساسية من المنظومة الوهابية السلفية المدرسية بعناصر أساسية من المنظومة الأصولية القطبية الأكثر تسيساً. حدث هذا الأمر عندما استقبلت السعودية الآلاف من كوادر الإخوان المسلمين المصريين والسوريين وغيرهم من الهاربين من أنظمتهم ووفرت لهم الملاذ الآمن، حيث نجح هؤلاء في تبوؤ مراكز مهمّة في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية. في عملية التواصل هذه بين ضفتي البحر الأحمر التي بلغت أوجها في العهد الناصري ثم الساداتي، الذي فتح أبواباً واسعة لهؤلاء بهدف ضرب الاتجاهات الناصرية واليسارية وذهب هو ضحية لهم في النهاية، في عملية التواصل هذه حدث نوع من التوافق والتكيّف بين المدرستين ونتج عنها بداية ما يعرف بـ "الاتجاه السلفي السروري"، نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي مزج السلفية الوهابية بالقطبية الأصولية. كان الرجل قريباً من عصام العطار، الإخواني الدمشقي المعروف، ثم تحول عنه إلى مروان حديد، قائد "كتائب محمد" والإخواني السوري الذي واجه النظام بشدة. كان محمد سرور يرى أن ما ينقص السلفية هو أن تكون مسيسة وثورية، ووجد أن فكر سيد قطب يتكفل بهذه المهمة. وقد تأثر بآرائه جهيمان العتيبي، القائد

العسكري للمجموعة التي احتلت الحرم المكي عام ١٩٧٩ والذي كان يعتبر حكم آل سعود وإمامتهم باطلة.

ارتكزت عملية التوفيق والتكيّف بين طرفي المعادلة الجديدة (الوهابي ـ القطبي) على ترسيخ وتشريع "عقيدة الولاء والبراء" بعد إعادة إنتاجها وتشكيلها، فحلت محل فكرة الحاكمية التي اتكأ عليها طويلاً التيار القطبي الأصولي. وحيث إن فكرة الحاكمية ملوثة بشبهة الخوارج الذين رفعوها شعاراً لهم أثناء الفتنة الكبرى في وجه الإمام علي، وحيث إن المنظومة الفكرية التي طرحها سيد قطب، منظّر الحاكمية، تحتوي على قابلية كبيرة لتقبل عقيدة الولاء والبراء خاصة لجهة تفسيراته وتأويلاته للعلاقة مع الآخر غير المسلم، وأخيراً حيث إن السعودية تطبق الشريعة وتتبنى الإسلام منهجاً للحياة ونظاماً للحكم ولا مجال للمزايدة في هذا المجال. لذلك كله وجد الطرفان ولأسباب عقائدية وعملانية ضرورة استبدال فكرة الحاكمية، التي بقيت كمضمون، بعقيدة الولاء والبراء، والتي تؤدي إلى المفاصلة مع مجتمع الجاهلية: فالولاء كل الولاء للإسلام والبراءة من المشركين وغير المسلمين. ولا يكتمل إسلام المرء عندهم إلا باعتناق هذه العقيدة التي نجحوا في إدخالها في صميم المناهج الدراسية، بل أصبحت عماد هذه المناهج، وتم زرعها وترسيخها في عقول الناشئة بعمومياتها وتفصيلاتها.

أدت عملية المزاوجة بين مفهوم الحاكمية وعقيدة الولاء والبراء، بين المنظومة الفكرية القطبية والمنظومة الفقهية الوهابية إلى ديناميكية حركية وفكرية تمثلت في شحن الموقف من "الآخر" مسلماً أو غير مسلم، بمضامين عقيدية، فضلاً عن المحتوى السياسي والموقف من الحاكم المسلم الذي لا يقيم حكم الله ولا يطبق شريعته. وقد نشأ عن هذه المزاوجة تيار فكري جديد وتيار حركي جديد، الأول عبر عنه كما سبق وقدمنا مجموعة من المفكرين من دعاة السلفية الجهادية النظرية وبينهم مجموعة من الكتاب والدعاة حازوا شهرة واسعة، وبنتيجة هذا المزج أو المثاقفة خرج ما يعرف بتيار الصحوة في السعودية الذي استقطب مجموعة واسعة من الشباب المتدين، أمثال الدكتور عوض القرني وسلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر ومحسن العواجي وسعد الفقيه ومحمد المسعري وناصر الفهد وعلي الخضير، أما التيار الحركي الجديد فقد اتجه نحو المزيد من التبلور بتأثير العشرات من الدعاة الجدد لهذا التيار الجديد في مصر والسودان والكويت والأردن وسوريا وغيرها. لقد نتج عن عملية المزج هذه المزيد من "تحنبُل" الإخوان و"توهّب" القطبيين منهم، و"قطبنة" تيار الصحوة الوهابي وتسيّسه، وسارت بعض أوجه هذا التيار باتجاه "الطلبنة" حتى قبل ظهور حركة طالبان في أفغانستان وتسلمها زمام الحكم هناك.

لكن الأمر استغرق حتى أوائل الثمانينات كي تتحقق عملية الربط الثانية والأكثر

خطورة التي تمت على الأرض التي شهدت حرب أفغانستان ضد السوفيات "الشيوعيين الكفار"، مما أطلق موجات "جهادية" إسلامية تمت برعاية أميركية ومباركة بل مشاركة وتمويل من دول إسلامية عديدة كانت السعودية محوراً مركزياً فيها. الربط الأكثر خطورة إذن تم في إطار الجهاد الأفغاني وفي الجو نفسه الذي نشر فيه أبو الأعلى المودودي عقيدته عبر المدارس الدينية التي ترعرعت فيها حركة طالبان داخل بلاده باكستان. من هذا الربط المزدوج نشأ حكم طالبان في أفغانستان، وجاء إعلان الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين وتنظيم القاعدة، ترجمة واضحة لعقيدة الولاء والبراء الممزوجة بالتنظير القطبي ـ التكفيري. وقد تمثل هذا التيار الجديد بالسلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والسلفي القطبي المصري أيمن الظواهري وقبله بعبد الله عزام، الإخواني الفلسطيني الذي تأثر به أسامة بن لادن كثيراً وكان له تأثير مميز على كل "الأفغان العرب"، في تحالف يمثل بشكل لافت امتزاج تيارين على "أرض الجهاد" عام ١٩٩٨. وهي جبهة أعلنت أن الخطر الداهم على الإسلام ليس الأنظمة القريبة وإنما التحالف الصهيوني ـ الأميركي، وأن الفريضة الراهنة هي المواجهة مع أميركا واليهود وحلفائهما وليست المواجهة مع الحكام.

وقد أطلق وزير الداخلية السعودي الأمير نايف بن عبد العزيز تصريحات مثيرة في هذا الصدد، أثارت تداعيات ونقاشاً واسعاً في الأوساط السعودية، إذ أعلن مسؤولية الإخوان المسلمين في معظم ما يعاني منه العالم الإسلامي من عنف وتطرف، قائلاً إن الإخوان هم أصل البلاء ومصدر كل المشكلات، وأنهم تآمروا على المملكة وكانوا ناكري جميل بعدما وفّرت لهم المأوى والملاذ[1]. كذلك وبعد تصاعد أعمال العنف داخل المملكة، صرح المستشار القضائي بوزارة العدل وعضو مجلس الشورى الشيخ عبد المحسن العبيكان بأن فكر الإخوان المسلمين هو السبب في نشوء عدد من الجماعات المسلحة والإرهابية في عدد من الدول العربية ومنها السعودية، معتبراً أن تركيز الجماعة على الفكر السياسي وإهمالها الدعوة وتوعية المنتسبين إليها دينياً هو أصل البلاء. كذلك يقول العبيكان إن الحكم بالقوانين والأنظمة الوضعية غير مُخرج من الملة ولا يكفّر من يعمل به شريطة أن لا يعتقد بأنه أحسن أو أفضل من حكم الله، معتبراً أن فكرة الحاكمية تعود بجذورها إلى فكر الخوارج[2]. يعبّر الأمير نايف والشيخ العبيكان عن التيار السلفي المدرسي ويتلمّسان خطورة المزاوجة بين هذا التيار وأفكار المدرسة الإخوانية بصيغتها القطبية.

(١) موقع الجزيرة نت، ٢٦/١٢/٢٠٠٢.
(٢) موقع إيلاف، ٤/٥/٢٠٠٥ (نقلاً عن جريدة **الوطن** السعودية).

وقد وصلت السلفية الجهادية في صياغتها الجديدة إثر التفاعل بين التيارين الوهابي السلفي والقطبي الإخواني إلى معادلة تمثل "مثلث الصراع" النظري المعرفي والعملي الجهادي وهي: كفرانية النظم وجاهلية المجتمع والجهاد سبيلاً للتغيير. ولتأصيل هذا المثلث عمد منظّروها إلى توجيه كافة المباحث الكلامية القديمة توجيهاً عملياً من خلال توظيف كافة المرجعيات العقائدية والفقهية لإقامة برهانهم النقلي والعقلي على ذلك وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة.

أ ـ كفرانية النظم:

أصدر أيمن الظواهري كتابه **الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود** الذي يعتبر فيه أن معاداة الكافرين التي هي ركن الإيمان بالله لا تتم إلا بالكفر بالطاغوت، وأن التفريط في هذا الركن هو الثغرة التي ينفذ منها أعداء الإسلام، رافضاً الدعوات الرامية إلى إخلاء الميدان أمام أعداء الأمة المسلمة، مؤكداً «أن أي مسلم حريص على انتصار الإسلام لا يمكن أن يقبل أي نداء إلى إيقاف الجهاد أو تعطيله.. ومن أعظم صور الجهاد العيني في هذا الزمان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والنصارى»[1]. وكان سبق هذا الكتاب ما نشره أيضاً تحت عنوان: **بيان كفر الحكام الحاكمين بغير شريعة الإسلام ووجوب جهادهم**، وكتاب آخر بعنوان **الحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة**، ويقول فيه ما نصه: «أما كونهم كفاراً ومرتدين فلقوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وذلك لأن ما يفعله هؤلاء الحكام هو نفسه صورة وسبب نزول الآية، وهو تعطيل حكم الشريعة الإلهية واختراع حكم جديد وجعله تشريعاً ملزماً للناس». ويستشهد لتدعيم وجهة نظره بتفسير ابن كثير لآية: «أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يؤمنون» الذي يعتبر أهل الجاهلية هم الذين يحكمون بالضلالات «بما يضعونه بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات المحلية المأخوذة عن ملكهم جنكز خان الذي وضع لهم الياسق.. فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله»[2].

أما الشيخ عبد الرحمن الخالق أحد أبرز القيادات السلفية في مصر في كتابه **الأصول العلمية للدعوة السلفية** فيؤكد أن المنهج السلفي بأن قضايا التوحيد الثلاث لا تتجزأ ولا تقبل المساومة لأنها أركان في فهم العقيدة السليمة، ويتعرض تحت حكم

(١) انظر كتاب أيمن الظواهري على موقع الإنترنت www.metransparent.com.
(٢) **تفسير ابن كثير**، ج٢، ص ٦٨.

الركن الثالث وهو الإيمان بالله وحده سبحانه، إلى الحكام والسلاطين مقرراً كفرهم ويذهب إلى القول بأن الشهادة لهؤلاء الظالمين بالإيمان عدوان على الإيمان وكفر بالله. أما أبرز قيادات ومنظري السلفية الجهادية في مصر والجزائر واليمن وأفغانستان الدكتور عبد القادر عبد العزيز، فقد نص صراحة في كتابه **العمدة في إعداد العدة**، في الفقرة الخامسة عشرة ما نصه «الحكام الذين لا يحكمون بشريعة الإسلام في كثير من بلاد المسلمين فهؤلاء كفار..، وكل من شارك في وضع القوانين الوضعية أو حكم بها، فهو كافر كفراً أكبر مخرجاً من ملة الإسلام وإن أتى بأركان الإسلام الخمسة وغيرها».

ب ـ جاهلية المجتمعات:

وهو مفهوم تأسيسي يُستخدم للحكم على نموذج الدول الإسلامية القائمة في عالم اليوم. ومفهوم جاهلية المجتمعات عند السلفية الجهادية دخل في المنظومة العقدية والفقهية كحكم شرعي يُرمى به الأفراد والجماعات فضلاً عن المجتمعات والدول، بل والعصر والحياة. وإذا كان المودودي أول من استخدم هذا المصطلح، وسيد قطب أول من وظّفه في منظومة فكرية متكاملة، فإن التيار السلفي الجهادي قد قام بتأصيل هذا المفهوم عملانياً، وإن كان بعض رموزه يتردد في إطلاق وصف الجاهلية على عموم المجتمع، لكنه عملياً يخلص إلى نتيجة أخطر من حيث تحميل الناس واجب «البراءة من الحكام الكافرين وأعوانهم والبراءة من قوانينهم الوضعية بما فيها الاشتراكية والديموقراطية وسائر كفرهم، وإظهار العداوة لهم، وهذا يكون بكشف كفرهم للناس وتسفيه رأيهم ودينهم الكفري، وحض الناس على عداوتهم وكراهيتهم وقتالهم حتى يكون الدين كله لله». وكل ما تقدم لا يصح به القلب أو الخفاء، بل يجب أن يكون ظاهراً معلناً وإلا فقد ناقض التوحيد. وهو ما تذهب إليه جماعة الجهاد المصرية وزعيمها أيمن الظواهري الذي أصدر كتاباً يرد فيه على الشيخ ناصر الألباني أحد أبرز علماء السلفية المدرسية الوهابية وأسماه **الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين**.

ج ـ الجهاد المسلح سبيل التغيير:

إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة كان المقدمة في مسألة التكفير الذي طال الحكام، وكفرانية النظم كانت نقطة الانطلاق في التنظير الشرعي عند هؤلاء لخلع هؤلاء الحكام وتغيير أنظمتهم، وهذا الخلع والتغيير وفق فقه السلفية الجهادية لا يكون إلا قتالاً. أسس لهذا الاجتهاد سيد قطب في **معالم في الطريق**، مدشناً نهج الخروج على الحكام "أولي الأمر" مخالفاً بذلك ما عليه السلفية التاريخية والمدرسية في موقفها

التقليدي الداعي إلى وحدة الجماعة الإسلامية وإنكارها الخروج على الجماعة وأولي الأمر. مع السلفية الجهادية تضخم مبحث موجبات التكفير على المباحث الأخرى التي قد تطال ضمن التنظير الفقهي مسائل السلطة، ومنها مباحث الغصب والظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، لأنها مباحث لا تفضي في أحكامها إلى التكفير الموجب للخروج المسلح على الحاكم، بل تبقى أحكامها في دائرة "التعزير" باعتبارها معاصي وآثام.

وفي هذا يذهب أمير "جماعة التكفير والهجرة" أحمد شكري مصطفى إلى الإعلان بتحول دار الإسلام إلى دار حرب بحيث يصح إعلان الجهاد عليه، أما من حيث كل فرد في المجتمع فإنه «... يبلغ الإسلام الحق.. فيحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض دخول جماعة المسلمين»[1]. الخلاصة في هذا الكلام أن المسلمين هم أعضاء الجماعة التي يتزعمها هو فقط حيث ينقلب البقية كفاراً. وهذا أيضاً مضمون رسالة **الفريضة الغائبة** للأمين العام لتنظيم الجهاد في مصر محمد عبد السلام فرج حيث يقول: «الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر.. بل هي قوانين وضعها كفار وسيَّروا عليها المسلمين» ويضيف أن حالة هؤلاء هي نفس حالة التتار. ويعتبر أن كيفية مواجهة هؤلاء الحكام مقررة بالنص والإجماع وهو وجوب جهادهم وهو جهاد فرض عين على كل مسلم من أهل هذه البلاد المحكومة بغير شريعة الإسلام.. وهذا موضع وجوب الجهاد العيني»[2]. وفي نفس الإطار تتحرك المفاهيم التي يطرحها عبود الزمر في رسالته المسماة **منهاج جماعة الجهاد الإسلامي**[3]. أما الدكتور عمر عبد الرحمن أحد أبرز قيادة "الجهاد الإسلامي" فقد اشتهر بالفتوى التي أباحت قتل السادات باعتباره حاكماً بغير ما أنزل الله. وظهر أيضاً بين هؤلاء مفهوم "الطائفة الممتنعة" في كتاب أعده اثنان من أقطاب "الجماعة الإسلامية" في مصر، وهما عصام دربالة وعاصم عبد المجيد، والكتاب يثبت حكم الطائفة التي امتنعت عن تطبيق شريعة الله «.. وقتالها واجب ابتداءً وإن لم تبدأ بالقتال» ويضيف الكتاب الذي أسموه **القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع** «أن المسلمين مأمورون بقتال هذه الطائفة وإن لم يكن لهم إمام ممكن أن يقاتلوا تحت رايته.. بل هم مأمورون بقتالها ابتداءً.. وقتال هذه الطائفة ليس من جنس قتال

(١) رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح (١)**. انظر أقوال واعترافات أحمد شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية في مصر، بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١، ص ١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٦.

البغاة، فالبغاة خارجون عن طاعة الإمام أو خارجون عليه بتأويل. أما هذه الطائفة فإنها خارجة عن الإسلام»[1].

أما صاحب **العمدة في إعداد العدة**، فقد أورد في الفقرة الخامسة عشرة: «والسلطان إذا كان ممتنعاً وجب قتاله فرض عين ويقدم على غيره». وهذه القاعدة خاصة «بالحكام الذين يحكمون بغير شريعة الإسلام في كثير من بلاد المسلمين، فهؤلاء كفار». أما إذا كان ممتنعاً بطائفة تقاتل دونه كالشرطة والجيش والحرس وغير ذلك فيقرر أيضاً «وجوب قتالهم، وكل من قاتل دونه فهو مثله». وفي هذا ذهبت أيضاً الجماعة الإسلامية في الجزائر. وهذا الموقف أيضاً نظّر له بعمق أيمن الظواهري مستنداً إلى ابن تيمية الذي يقول «إذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب، إذ بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة، وأنه يجب النفير إليه بلا إذن والد ولا غريم». ويستشهد أيضاً بأقوال الإمام أحمد بن حنبل. والظواهري يعتبر الجهاد العيني في هذا الزمان من أعظم صور الجهاد «ضد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والنصارى»[2]. والموقف ذاته يعمقه في كتابه **الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين**.

ومن أبرز المنظرين للتيار السلفي الجهادي أيضاً أبو محمد المقدسي (عصام البرقاوي) الذي كان من أبرز تلاميذه في الأردن أحمد فضيل نزال الخلايلة المتحدر من قبيلة بني حسن إحدى أكبر القبائل الأردنية، وهو الذي سيعرفه العالم لاحقاً باسم "أبو مصعب الزرقاوي". اعتقل المقدسي في الأردن أكثر من مرة، لكنه استطاع من داخل السجن أن ينشر أفكاره، وخرج الزرقاوي إلى ساحات "الجهاد" بدون إذن معلمه المقدسي الذي كان يحبذ الانتظار حتى تقوى شوكة التيار، لكن الزرقاوي مع مطلع العام ٢٠٠٠ نجح في استقطاب غالبية المجموعات، ولا يزال المقدسي يتحفظ في الحديث عن تلميذه الزرقاوي، وإن كان على سبيل المناصحة لم يوافقه على فتوى قتل الشيعة باعتبارهم من العوام، فضلاً عن المغالاة في التكفير بعد تأسيسه "قاعدة الرافدين" وتكليفه بذلك من أسامة بن لادن. تميز المقدسي بغزارة إنتاجه الفكري مما جعله أحد البارزين والمنظرين في التيار الجهادي ففي كتابيه **ملة إبراهيم** و**هذه عقيدتنا** تناول أساس فلسفة التوحيد التي تقضي بالإيمان بالله وحده ورفض أي قانون وضعي أو نظام سياسي لا يحكم بالشريعة ومحاربتهما. وهو ما يبرز في كتابه **الديموقراطية دين**

(١) عصام دربالة وعاصم عبد المجيد، **القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع**، **المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية بمصر**، (ج٢)، د. ت، ص ١٥.

(٢) أيمن الظواهري، «الولاء والبراء...». انظر موقع الإنترنت www.metransparent.com.

الذي يحمل فيه على النظام الديموقراطي ويرفض قبول المبدأ الإصلاحي الذي يتبناه الإخوان المسلمون الذين يلقبهم بـ "الإخوان الملتحين"، معتبراً قولهم بالانتخابات ترشيحاً واقتراعاً بمثابة "الكفر الصراح" ويرفض منطقهم في الإصلاح من داخل النظام بل ويعتبرهم مرجئة العصر، ونقدهم نقداً عنيفاً في أكثر من رسالة له ومنها «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر». كما يتبنى أبو محمد المقدسي فكرة "المفاصلة" التي نظّر لها سيد قطب في **معالم في الطريق** ويقصد بها القطيعة الكاملة مع أنظمة الكفر، لكنه يمزجها بالمضمون السلفي من خلال عقيدة الولاء والبراء، ويكتب في هذا المجال **كيف توالي وكيف تتبرأ**. وعن قتال الطاغوت، أي الحاكم بغير شرع الله يقول إنه يشمل أيضاً أنصار الطاغوت من عناصر الجيش والأجهزة الأمنية وحتى موظفي الحكومة الذين يعملون في وزارات الدول الكافرة التي لا تحكم بشريعة الإسلام باعتبارهم "جميعاً على كفر" ولو كانوا بالهوية مسلمين[1].

لعب عمر محمود عثمان أبو عمر المعروف باسم "أبو قتادة الفلسطيني" دوراً هاماً في الدعوة لهذا التيار. وهو انتسب في بداية حياته إلى جماعة التبليغ والدعوة، ثم نشط في الاتجاه الفكري السلفي في الأردن وتقرب من الشيخ السلفي الشهير ناصر الدين الألباني، ثم ما لبث أن اختلف معه لتمسكه بالسلفية المدرسية. أسس بعد ذلك حركة "أهل السنة والجماعة"، سافر بعدها إلى أفغانستان، ثم استقر في بريطانيا لاجئاً عام ١٩٩٥، وهناك لمع نجمه كمنظر سلفي جهادي وداعية حركي لعدد من الجماعات الإسلامية المقاتلة، وتحول مفتياً ومفكراً لها، ولا سيما منها تلك التي في شمال إفريقيا كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا. وأشرف على مجلات عدة منها **الفجر** ومجلة **المنهاج**، وهو متهم بأنه الملهم الروحي لهجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، فقد عثر على ١٨ تسجيلاً لخطبه في شقة بهامبورغ كان يقطنها ثلاثة من منفذي تلك الهجمات. أثارت فتاويه جدلاً واسعاً في الجزائر وقد أبيح بسببها الكثير من سفك الدماء واستغلتها الجماعات السلفية المقاتلة لتصفية المخالفين لها. اعتقل في بريطانيا بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ثم أطلق ووضع في الإقامة الجبرية، وهو مطلوب لدى السلطات الأردنية في أكثر من قضية، أبرزها الانتماء إلى تنظيم "الإصلاح والتحدي" في قضية اتهم فيها معه عصام البرقاوي (أبو محمد المقدسي)[2].

ما يميز السلفية الجهادية عن غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جاهلية

(١) انظر التحقيق عن «مؤسس التيار السلفي الجهادي وعرّاب الزرقاوي الذي خرج من رحم الفكر الوهابي وانقلب عليه»، جريدة **النهار**، ٢٣/٧/٢٠٠٥.

(٢) جريدة **النهار**، ١٢/٨/٢٠٠٥.

المجتمعات المعاصرة كلها، وليس إعلانها كفرانية النظم التي لا تحكم بما أنزل الله، بل إعلانها الصريح أن الجهاد المسلح سبيل أوحد للتغيير. لذلك هي ترفض أي طريق آخر لإقامة نظام الخلافة الإسلامية، كالدخول في البرلمانات أو التربية والتثقيف والثورة الجماهيرية السلمية أو إشاعة الوعي الإسلامي. هذا النهج القتالي المسلح كما يقرره غالبية رموز هذا التيار «لا حيدة عنه إلى الوسائل السلمية الأخرى لأنه حكم شرعي وقع بالنص والإجماع» كما يعبِّر عبد القادر بن عبد العزيز في كتابه **العمدة في إعداد العدّة**، ويعتبر «أن من اجتهد مع وجود النص والإجماع في هذا المورد فقد ضل ضلالاً مبيناً، كمن يسعى لتطبيق حكم الإسلام عن طريق البرلمانات الشركية ونحو ذلك. ومن قال إن العجز يمنعه من الخروج عليهم فنقول له إن الواجب عند العجز هو الإعداد لا مشاركتهم في برلماناتهم الشركية، فإن تحقق العجز وجبت الهجرة.. والديموقراطية تجعل السيادة للشعب بمعنى أن رأي أغلبية نواب الشعب هو الشرع الملزم للأمة. وهذا هو الكفر المذكور في قوله تعالى: ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. فأعضاء هذه البرلمانات هم الأرباب في الآية السابقة وهذا هو عين الكفر..، فمن جلس معهم وشهد كفرهم فهو مثلهم في الكفر».

د ـ الموقف من الإخوان المسلمين:

يرى التيار السلفي الجهادي أن الإخوان نبذوا مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل كامل، وأنهم يؤيدون الأنظمة الجاهلية ويعتبرونها "أنظمة إسلامية" رغم أن مرجعية هذه الأنظمة علمانية تستبطن العداء للإسلام والمسلمين، وهي موالية لأعداء الإسلام. وتأييد الإخوان لهذه الأنظمة أو مهادنتهم إياها يضفي عليها الشرعية رغم أن الحكم الشرعي هو مقاومتها والخروج عليها، أو على الأقل منابذتها وعدم الدخول في طاعتها. ويمثل كتاب أيمن الظواهري الذي كتبه في الثمانينات بعنوان **الحصاد المر للإخوان المسلمين في ٦٠ عاماً** نموذجاً للنقد اللاذع ذي الطابع العاطفي الجارح الذي يعكس المرارة التي يشعر بها التيار السلفي ـ الجهادي تجاه الإخوان، وكان ألّف كتابه هذا عقب بيعة الإخوان لحسني مبارك عام ١٩٨٧، وكان حينها في مدينة بيشاور على الحدود الباكستانية ـ الأفغانية، ويمثل الكتاب وجهة نظر تنظيم الجهاد، وترافق ذلك أيضاً مع كتاب وزعه عناصر الجماعة الإسلامية في مصر وضعه محمد عصام دربالة الذي يقضي فترة عقوبة السجن المؤبد في قضية اغتيال السادات. ولا يختلف الكتابان في تحريم الديموقراطية التي يؤمن بها الإخوان المسلمون واعتبارها ديناً جديداً تجب محاربته. غير أن الظواهري كان أكثر حدة في نقده للإخوان، بل إنه وصل إلى حد تكفيرهم عندما أشار إلى «أنهم تنازلوا عن ركن التسليم بحاكمية الله واتبعوا أصول

الجاهلية الديموقراطية ونبذوا الجهاد». ولاحظ أنهم في السنين الأخيرة دأبت جماعة الإخوان «على شجب العنف وإعلان الالتزام بالشرعية الدستورية، وهذه الجماعة تستغل حماسة الشباب المسلم لتضمه إلى صفها، بل لتدخله إلى ثلاجتها ولتحول مجرى حميته إلى المؤتمرات والانتخابات».

يخلص الظواهري إلى أن الإخوان المسلمين صاروا من "الكفار" وقال: «إن الإقرار بالديموقراطية إقرار بمنح حق التشريع لأحد من دون الله تعالى، كما هو مقتضى الديموقراطية، ومن أقر بهذا فهو كافر، ومن شرع للبشر شيئاً فقد نصّب نفسه إلهاً، ومن قرّ لهم بهذا فقد اتخذه إلهاً. ولما كانت الديموقراطية تقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة، ولما كانت السيادة سلطة لا يوجد أعلى منها، فهي المرجع الفاصل في كل أمر وشأن، وإلى هذه السلطة فصل النزاع وحسم الخلاف، فكل من أقر بهذا فهو كافر.. والإخوان يصرون على المناداة بالديموقراطية، بل إنهم يعلنون أنها الوسيلة الشرعية لتغيير الأوضاع في البلاد، وأن كلمة الشعب ورأيه هو الفيصل والحكم، وقرن الإخوان أقوالهم بالأفعال، فشاركوا في الانتخابات البرلمانية بدءاً من مشاركة مرشدهم الأول حسن البنا في الانتخابات في ١٩٤٢ و١٩٤٤ وإلى يومنا هذا. إذ يشارك الإخوان في الانتخابات في مصر وفي الأردن والسودان والكويت والجزائر وسورية وغيرها من بلدان المسلمين». وأعرب الظواهري زعيم "الجهاد" عن أسفه لكون الإخوان «حشدوا الآلاف من الشباب المغرر به أمام صناديق الاقتراع بدلاً من حشدهم في صفوف الجهاد». وأضاف: «إن جماعة الإخوان مدت جسور التفاهم مع معظم الأنظمة الحاكمة التي تعيش تحت سلطانها وشاركت في الحكم أحياناً في صورة صفقة، نصفها الأول سماح الحكام لهم بشيء من الحرية والانتشار ونصفها الثاني اعتراف الجماعة بشرعية النظام الحاكم مع مساعدة الجماعة للحكومة في ضرب تيار معارض قوي»، ثم أورد الأمثلة التالية:

- استخدام الملك فاروق للجماعة في ضرب حزب الوفد أو موازنة ثقله الجماهيري. كما عرض حسن البنا قبيل اغتياله على الملك مساعدته في محاربة الشيوعية، لكن البنا كان مدركاً للعبة.
- استخدم جمال عبد الناصر الإخوان في صنع شعبية الثورة حيث استثناها من قانون إلغاء الأحزاب حتى تمكن من صنع شعبية خاصة به فضرب الإخوان.
- استخدام السادات للإخوان في ضرب التيار الشيوعي والناصري باتفاق صريح.

ولم يفرّق الظواهري بين مرشد الإخوان الأول حسن البنا وبين أي من أعضاء الإخوان حتى من انشق عنها، فالجميع لديه سواء: إن جميع المخالفات الشرعية التي سقط فيها الإخوان سبقهم إليها حسن البنا سواء في ذلك مداهنة الحكام ومدحهم

والاعتراف بالشرعية الدستورية ووجوب التزام الدستور واتباع الأساليب الديموقراطية ودخول الانتخابات». ويعتبر هذا المنهج يمثل منتهى الانتهازية السياسية التي شارك فيها حسن البنا شخصياً في رده على من يقول إن الإخوان المعاصرين خرجوا عن خط حسن البنا ومنهجه: «هذا غير صحيح، إن هذا المنهج الإخواني غير المستقيم لم يلقَ معارضة كبيرة باستثناء أفراد معدودين كسيد قطب وأخته أمينة قطب». وتناول القدرة المالية الفائقة للإخوان معتبراً هذا نوعاً من البلاء نتج «بسبب هروب كثير من أعضائها في فترة القهر الناصري حتى أتت الجماعة بزمام كثير من منظمات الدعوة والإغاثة، وأصبحت تمتلك الشركات والبنوك الإقليمية والدولية، فأصبح التحاق الشباب بجماعة الإخوان الآن من الوسائل المضمونة للارتزاق والعيش».

ولم يختلف رأي «الجماعة الإسلامية» في الإخوان كثيراً عن رأي «الجهاد» فكتاب دربالة استغرب «ادعاء البعض أن الشعب في مجموعه هو صاحب السيادة التامة المطلقة، فما شرّعه الشعب واجب الخضوع له وما حكم به واجب إنفاذه. فصار الشعب هو المشروع عندهم. ولما تعذّر أن يقوم الشعب بأسره بهذه المهمة ابتكروا فكرة المجلس النيابي الذي يختار الشعب أعضاءه ليتولى هذا المجلس التشريع باسم الشعب ونيابة عنه. وهذا المجلس يستمد مشروعيته من الشعب، وهم بدورهم يستمدون الشرعية من كونهم من عند الشعب وبذا تتحقق سيادة الشعب!!»[1] كذلك يذهب عصام البرقاوي (أبو محمد المقدسي) في كتابه «الديموقراطية دين» إلى نقد الإخوان المسلمين الذين يلقبهم بـ «الإخوان الملتحين» معتبراً قبولهم بالانتخابات ترشيحاً واقتراعاً وبالدساتير الوضعية بمثابة "الكفر الصراح" وهو يرفض منطقهم في الإصلاح من داخل النظام بل ويعتبرهم مرجئة العصر[2].

كذلك ينصب الانتقاد على الإخوان لأنهم يركزون على التجميع دون التربية العقائدية التي تحدث عنها سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** تحت عنوان "جيل قرآني فريد". وهم يتهمون الفكرة الإخوانية بعدم الوضوح بحيث تبدو وكأنها نوع من التلفيق بين الصوفية والسلفية والهيئة السياسية والجماعة الرياضية والرابطة العلمية والشركة الاقتصادية والفكرة الاجتماعية[3] في إشارة صريحة ناقدة لتعريف حسن البنا

(١) جريدة **الحياة**، الخميس ١٨/ ١٠/ ٢٠٠١، تحقيق محمد صلاح: «وقائع سنوات الجهاد»، الحلقة الثانية، ص ١٥.

(٢) جريدة **النهار**، ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٥.

(٣) انظر حسن البنا، **مجموعة الرسائل**، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ط٣: ١٩٨٠، ص ٢٩. يقول حسن البنا في تعريف الإخوان المسلمين إنها «دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية».

للإخوان المسلمين الذي أشار فيه إلى جميع هذه المواصفات في **رسالة المؤتمر الخامس**. كما انتقدوا البنا لموقفه الذي أعلنه في كتابه **العقائد الإسلامية** من قضية الأسماء والصفات، والتي اعتبرها مسألة خلافية: «للخلف مذهبهم فيها وللسلف مذهبهم، وكلاهما صحيح». ومن المعلوم أن قضية الأسماء والصفات تمثل جوهر مفهوم التوحيد عند السلفيين.

يعود أيمن الظواهري في كتابه **فرسان تحت راية النبي** أو "الوصية الأخيرة"[1] كما أسمته **جريدة الشرق الأوسط**، إلى نقد الإخوان المسلمين، ويعترف أن بعض الإخوة «لامني على منهج الكتاب.. وكان مجمل نقدهم أنه كتاب ظالم لأنه تتبع عثرات الإخوان ولم يذكر حسنة واحدة لهم، ووصل الأمر بي ـ كما يقولون ـ إلى تجريح الشيخ حسن البنا، وهو أمر لا يصح من منتسب للحركة الإسلامية.. وكان ردي أن هذا الكتاب اجتهاد بشر لا يدعي العصمة.. وأن الإخوان ارتكبوا من الأخطاء ما يصل أحياناً إلى حد الجرائم التي تستحق العقاب والقصاص، وقد انتظرت كثيراً حتى يصحح الإخوان أخطاءهم أو ينبهوا الأجيال الناشئة حتى لا تقع فيها، .. وكتابي صيحة تحذير للشباب المسلم من أن ينحدر في نفس المنحدر فيصل إلى القاع الذي وصل إليه الإخوان». ويرفض الظواهري، وكذلك كافة رموز التيار السلفي الجهادي تقديس الأشخاص، وينتقدون تنامي مسألة الشخصانية عند الإخوان، حيث يبالغون في تقديس وتعظيم شخصية البنا واتخاذ كلامه وطريقته وكأنها نوع من الدين. فالتربية الإخوانية تركز بشكل مبالغ فيه على الرسائل والمأثورات والأوراد والأذكار المأثورة عن البنا، أكثر من التركيز على المصادر الأخرى في الشريعة، بحيث تكون النتيجة تقديم تعاليم البنا على غيرها، وخاصة السنة النبوية وفقه السلف ولو بشكل غير واعٍ. ويخشى مع تطاول الزمن أن يصبح البنا هو الأصل في حين تصبح المصادر الأخرَى في مراتب ثانوية.

ولا يكتفي الظواهري بنقد البنا، بل يشمل بنقده أسماء لامعة في التيار السلفي المدرسي فيقول: «لقد عاش آلاف الشباب أسرى لهذه الأسماء الرنانة، ابن باز، العثمين، وأبي بكر الجزائري، يتبعونهم، أو على الأقل لا يجرؤون على مخالفتهم حتى وإن عظم خطؤهم وفحش انحرافهم.. لقد آن للشباب المسلم أن يتحرر من تلك الأسماء الرنانة الجوفاء التي تمادت في نفاق الطواغيت حتى هان قدرها وأصبحت مثاراً للسخرية على ألسنة الأولياء والأعداء!.. وآن لهذا الشباب أن يخرج من الغيبوبة التي

(١) أيمن الظواهري، **فرسان تحت راية النبي**، منشور على حلقات في جريدة **الشرق الأوسط**، الحلقة ٩، ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠١.

يعيش فيها ويدرك أن معركة الإسلام والكفر والحق والباطل، معركة محتومة لا فرار منها، وأنه إن لم يستعد لها ويعد لها عدتها فسيكون أولى ضحاياها.. الحق أبلج والباطل لجلج، إن ابن باز وطائفته هم علماء السلطان الذين يبيعوننا لأعدائنا في مقابل راتب أو منصب وإن غضب من غضب ورضي من رضي.. وإن صف الإيمان يجب قبل مواجهة صف الكفر أن يتخلص من المزيفين والمنافقين»[1].

ويذكر الظواهري في كتابه **فرسان تحت راية النبي** أيضاً مجموعة من الأخطاء والسقطات العظيمة التي وقع فيها الإخوان بعد صدور كتابه **الحصاد المر** ومنها البيان الذي صدر عنهم بعنوان «بيان للناس من الإخوان المسلمين» يتحدثون فيه عن فقه جديد لا يعرفه علماء الإسلام، سوّوا فيه بين المسلمين وغيرهم في حقوق المواطنة المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي. وقد ردّ عليهم أخونا عبد السلام شاهين في كتابه **فتح الرحمن في الرد على بيان الإخوان**. ويضيف الظواهري «صرّح الإخوان في بيانهم هذا أنهم يرون للنصارى الحق في تولي وظائف الدولة، ما عدا منصب رئيس الدولة. أي إنهم لا يرون غضاضة في أن يتولى رئاسة الوزراء في مصر نصراني! ترى ولماذا لا يكون أيضاً يهودياً؟ أليس في مصر مواطنون يهود؟ أم أن المسألة دعابة سياسية وليست مبادئ كما يزعمون». وينتقد بعنف "الاختراع والتأليف" فيما يسمونه "الفقه الجديد" ويطالبهم بنهضة تصحيحية للعودة إلى العقيدة الصافية، عقيدة السلف الصالح[2].

كما تنتقد المراجع السلفية الجهادية الفقه الإخواني لمبالغته في الترخص وتتبع الرخص بطريقة وصلت إلى حدّ تمييع القضايا في نفوس الناس. ويفسر هؤلاء ما يطلقون عليه ظاهرة تكيف حالة الصحوة مع الواقع الجاهلي بسبب فتاوى الإخوان التي تميل إلى تغليب الإباحة على الأخذ بالأحوط. ويذهبون إلى أن هذا الأمر قد أضرّ بالصحوة الإسلامية وبحركة الإخوان أيضاً، حيث يبدو أفرادها اليوم وكأنه لا صلة لهم بالمشروع الإسلامي في الممارسة على المستوى الفردي أو الأسري. وقد فُجع الكثير من أبناء التيار في المرات التي قدر لهم فيها أن يطلعوا على أحوال زعماء كبار في الإخوان حيث تبدو أسرهم ومنازلهم بعيدة عن الانضباط الشرعي والإسلامي[3]. إلا أن النقطة التي يركز عليها هذا التيار في نقده للإخوان هي قعودهم عن الجهاد، حيث يقول

(١) أيمن الظواهري، مجلة **المجاهدون**، العدد الحادي عشر، ٣ شعبان ١٤١٥هـ.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٩ و١٠.

(٣) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر الدراسة المهمة لكمال حبيب المنشورة على موقع الجزيرة نت في ٤/١٢/٢٠٠٢، بعنوان: «موقف التيار الجهادي والسلفي من الإخوان المسلمين».

أيمن الظواهري: «حيل السياسة والمداهنة لن تغني شيئاً، ومن الخير لشباب الإخوان أن يحملوا سلاحهم ويدافعوا عن دينهم في شرف وعزة، بدلاً من أن يعيشوا أذلاء في إمبراطورية النظام العالمي الجديد.. ولا يعقل أن يبقوا على مقاعد المتفرجين والأمة من حولهم تتغير وتتطور وتتقدم»[1].

ثمة أيضاً مسائل يتميز فيها التيار السلفي الجهادي بل التيار السلفي بشكل عام في إطار الحركة الإسلامية، نذكرها فيما يلي:

١ ـ **مسألة تكفير الشيعة** أو "الرافضية" كما يسمونهم في الدوائر السلفية، وفي هذا يقول أيمن الظواهري: «إننا نلتزم مذهب السلف الصالح، أهل السنة والجماعة، ولذا فإن بيننا وبين الشيعة الاثني عشرية فروقاً واضحة في العقيدة، وهم عندنا إحدى الفرق المبتدعة الذين أحدثوا في الدين بدعاً عقائدية وصلت بهم إلى سب أبي بكر وعمر وجمهور الصحابة والتابعين، والقول بتحريف القرآن، وادعاء عصمة الأئمة، وادعاء غيبة الإمام الثاني عشر وادعاء الرجعة. فهذه العقائد من اعتقدها بعد إقامة الحجة عليه يصير مرتداً عن دين الإسلام، ومن كان جاهلاً واعتقد هذه الأصول الفاسدة أو كان عامياً فهو معذور بجهله». ويأخذ الظواهري على إيران سلسلة من المواقف المشبوهة ومنها «موقفهم من الثورة الإسلامية السورية حيث ساندوا حكومة حافظ الأسد، وموقفهم من الجهاد الأفغاني حيث ساندوا الأحزاب الشيعية فقط، وموقفهم من ترحيل المجاهدين العرب من باكستان، وموقفهم من تجاهل الحركات الجهادية في مصر والجزائر.. وأنهم لا يساعدون إلا من كان بوقاً لهم أو دائراً في فلكهم.. هذه المواقف تثبت زيف ما يدعونه من أنهم ثورة إسلامية ليست شيعية، بل هم متعصبون لا يساعدون إلا الشيعة أو عملاء الشيعة»[2].

٢ ـ **قضية الأولوية بين العدو البعيد والعدو القريب**: يرى رموز هذا التيار أن المسلم الحقيقي الصادق يكون آثماً إذا تعاون مع أي حاكم كافر، بل عليه أن ينضم إلى الجهاد ضد الدولة الكافرة، والشكل الوحيد المقبول للجهاد هو الكفاح المسلح، وأي شيء أقل من ذلك ينطوي على المهادنة والجبن والخوف أو الحمق والتفاهة. والبداية تكون بمواجهة الكفر الداخلي (العدو القريب) وبعدئذ يواجه الكفر الخارجي (العدو البعيد)، باعتبار أن الابتعاد عن تطبيق الجهاد أدى إلى تلك الحالة المؤسفة التي يعيشها حالياً العالم الإسلامي. ووفقاً لهذه الأولوية ركز هذا التيار عملياته العسكرية داخل

(١) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي»، م. س، الحلقة ٩، ٢٧/١٢/٢٠٠١.

(٢) أيمن الظواهري، نشرة **الأنصار**، العدد ٩١، الخميس ٦ ذو القعدة ١٤١٥هـ. أجرى الحوار: أسامة بن عبد الفتاح. نقلاً عن Tawhed.ws.

الأنظمة الإسلامية حيث استطاع، فقاد تنظيم "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" في مصر، ثم في الجزائر، سلسلة عمليات عسكرية واغتيالات طالت الرموز السياسية والأمنية في "أنظمة الكفر" والمرتدين حسب توصيفهم. فالمرتد يقدم قتاله على الكافر.

إلا أن ذروة التحول الكبير في موقف هذا التيار تجاه الخارج الممثل بأميركا جاء مع تشكيل «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين» التي أسسها أسامة بن لادن وأيمن الظواهري مع آخرين، ومن فتاواها أن «حكم قتل الأميركيين وحلفائهم مدنيين وعسكريين فرض عين على كل مسلم أمكنه ذلك في كل بلد يعيش فيه»، وتزامن الإعلان مع قصف أميركي لمدن عراقية «على يد التحالف الصليبي اليهودي وعلى رغم العدد الفظيع من القتلى الذي جاوز المليون.. وكأنهم لم يكتفوا بالحصار الطويل بعد الحرب» معتبراً أن هذه الجرائم «إعلان صريح للحرب على الله ورسوله وعلى جميع المسلمين». لكن اللافت أن تنظيم "الجماعة الإسلامية" المصري نأى بنفسه عن أي مواجهة مع أميركا، على الرغم من أنه تضرر أكثر من باقي التنظيمات الأخرى جراء السياسة الأميركية، فزعيم التنظيم ومفتيه الشيخ عمر عبد الرحمن يقبع في سجن أميركي منذ قبض عليه بعد تفجير مركز التجارة العالمي عام ١٩٩٣. أما جماعة "الجهاد" وزعيمها الظواهري فظلا على منهجهما الأكثر معاداة لأميركا، على رغم أن موقفه كان يقوم على ضرورة تركيز العمليات ضد العدو "القريب" وهو التزام ظل ينفذه حتى غيّر توجهاته وأولوياته ليبدأ في استهداف أميركا (العدو البعيد) كما أوضح في ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥ في بيان طويل[1]. واشتدت اللهجة ضد أميركا قبل أربعة شهور من الإعلان عن تأسيس "الجبهة" مع أسامة بن لادن، وتحديداً في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧، في بيان بعنوان «أميركا ووهم القوة». وبعد إعلان ميلاد «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين» انقلبت الأولويات بشكل صريح وأصبح قتال وقتل الأميركيين، عسكريين ومدنيين ومن يحالفهم من اليهود والنصارى، فرض "عين" على كل مسلم بعد أن كان فرض "كفاية"[2].

٣ ـ **العمليات الاستشهادية**: انقلاب الأولويات لصالح قتال العدو البعيد لم يكن نقطة التميز الوحيدة بين تنظيمي "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" المصرية. ولم يكن الموقف من أميركا والأساليب التي يعتمدها كلاهما لتحقيق أهدافه المسألة الوحيدة التي باعدت بينهما. بل طالت أساليب استخدام العنف. فطوال عقد التسعينات في مصر (سنوات العنف) لم تلجأ الجماعة الإسلامية أبداً إلى استخدام أسلوب العمليات

(١) أيمن الظواهري، نشرة **المجاهدون**، العدد ١٩، في ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.
(٢) أيمن الظواهري، نشرة **المجاهدون**، العدد ٤٤، تشرين الثاني/ نوفمبر، ١٩٩٧.

الاستشهادية، وحافظ عناصرها على أسلوب المواجهة المباشرة بينهم وبين الهدف المطلوب تصفيته. هكذا اغتالت الجماعة رئيس مجلس الشعب المصري رفعت المحجوب والمفكر الدكتور فرج فودة وحاولت مع نجيب محفوظ ووزير الإعلام صفوت الشريف في القاهرة، وفعلت نفس الشيء في آديس بابا حينما حاول عناصرها اغتيال الرئيس حسني مبارك واعتمدت الأسلوب نفسه في ضرب البنوك والسياحة والهجمات على رجال الأمن وحادثة الأقصر. وحين نشرت **الحياة** في ١٩٩٣ خبراً عن انتحار عنصر من الجماعة أثناء التحقيق معه في إحدى مدن الصعيد حيث قفز من الطابق السادس فلقي حتفه، اتصل حينها الناطق بلسان التنظيم طلعت فؤاد قاسم بمراسل **الحياة** في القاهرة ونفى الواقعة، وأكد أن الجماعة لا تبيح الانتحار أياً كانت الأسباب، موضحاً أن عناصر الجماعة يمكن أن يقاتلوا حتى الموت ولا يمكن أبداً أن يقدموا من تلقاء أنفسهم على الانتحار أياً كانت الأسباب[1]. في المقابل فإن جماعة "الجهاد" والتنظيمات التي تحمل فكراً مشابهاً اعتمدت منذ سنوات أسلوب العمليات الانتحارية "الاستشهادية". وكانت أولى تلك العمليات محاولة اغتيال وزير الداخلية السابق في مصر حسن الألفي حين فجَّر عضو التنظيم ضياء الدين محمود حافظ نفسه أثناء مرور موكب الألفي قرب مقر الوزارة، ووزع الظواهري لاحقاً شريط كاسيت بصوت حافظ تحدث فيه عن أسباب إقدامه على التضحية بنفسه. ثم تتالت العمليات الانتحارية والاستشهادية وهي تستخدم اليوم بكثافة في العراق مع الزرقاوي، وكان أهمها وذروتها قبل ذلك عملية ١١ سبتمبر/ أيلول في أميركا. وقد وضعت هذه الجماعات مباحث فقهية لتبرير هذا النوع من العمليات، كان أولها تحت عنوان: «العمليات الاستشهادية في المنظور الشرعي»[2] انتهت فيه إلى إباحة تلك العمليات وأقرت «جواز إتلاف النفس لمصلحة إظهار الدين» مستندة إلى إجماع العلماء على «جواز اقتحام المهالك في الجهاد» وجواز «حمل الواحد على العدو الكبير في الجهاد» وجواز «قتل النفس لعدم إفشاء الأسرار تحت التعذيب»، وأسقطت كل المبررات التي تنهى عن ذلك ومنها ما ورد في القرآن الكريم بآيات صريحة تنهى عن قتل النفس، وغيرها من الأحاديث التي تتحدث عن فضل الصبر لمن أيقن الأسر والقتال حتى الموت».

في الخلاصة حدث تحولان هامان لدى جماعات السلفية الجهادية فيما يتعلق بتصورها السياسي لشكل إدارة الصراع مع أنظمة الحكم في العالم الإسلامي.

ـ الأول تبناه تنظيم القاعدة وجماعة الجهاد المصرية باتجاه تصعيد المواجهة

(١) جريدة **الحياة**، تحقيق أعدّه محمد صلاح، الحلقة ٥، ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١، ص ١٥.
(٢) نشرة **المجاهدون**، العدد ٤٤، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧.

المسلحة وتوسيع دائرتها لتتجاوز الدول الإسلامية والنظم القائمة فيها، إلى المسرح العالمي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية.

- الثاني تبنّته "الجماعة الإسلامية" في مصر وفرع من جماعة الجهاد الذي يميز نفسه بـ "طلائع الفتح"، وذهب باتجاه ما عرف بـ "المراجعات" التي حدثت داخل السجون المصرية، وخلصت بنتيجته إلى التخلي عن خيار العنف المسلح كسبيل لتغيير النظم السياسية. ولأن معظم قيادات هذا التيار التي قامت بالمراجعات هم داخل السجون المصرية تحديداً، فقد بدا أن مراجعاتهم ستبقى موضع شك ما لم تستند إلى تأصيل فقهي جديد من داخل المنظومة السلفية والأصولية. لذلك قامت هذه القيادات التاريخية للجماعة الإسلامية وبعض قيادات الجهاد (طلائع الفتح) بتدوين أربعة كتب في مراجعات لأفكارهم القديمة والتأصيل لآرائهم الجديدة التي توصلوا إليها في أكثر من مسألة ومبحث، ومنها التكفير والخروج على الحاكم والعمل الديموقراطي والانتخابات، والتعددية الحزبية والعمل السياسي السلمي، وأهل الذمة ومكانتهم داخل المجتمع الإسلامي، وغيرها من المباحث. وقد شنّ أيمن الظواهري هجوماً على هذه المراجعات وفنّدها نقدياً وفق منظومته الفقهية في كتابه **فرسان تحت راية النبي**[1]، معتبراً ذلك انقلاباً على الثوابت، وفي الوقت الذي أعلن عن موافقة الشيخ عمر عبد الرحمن من سجنه في الولايات المتحدة على مبادرة وقف العنف بصفته مرشداً روحياً "للجماعة الإسلامية"، عادت أطراف أخرى وأعلنت تراجع الشيخ عمر عن موافقته هذه. وبقي الأمر بين أخذ ورد حول موقف الشيخ الفعلي. مع ذلك كان لمبادرة وقف العنف والمراجعات وقع جيد على الساحة المصرية، إذ انحسرت أعمال العنف تدريجياً، وإن كان الأمر لا يزال يستقطب النقاش عند القواعد والخصوم حول ما إذا كانت هذه المراجعات النقدية قد تأسست وفق الفتوى أم الجدوى[2]. أي: هل أن سر التحول في سلوك "الجماعة" مرتبط بالفتوى، أي الحكم الشرعي الذي استندت إليه، أم بالجدوى التي كشفت عن عدم القدرة على تحقيق منهج العنف في الواقع؟ وهذا البحث في الفرق بين الأمرين هام للوقوف على المراجعات إن كانت مبدئية أم لحظية وظرفية.

يمكن تلخيص أفكار هذا التيار السلفي الجهادي الجديد الذي اتخذ العنف سبيلاً في ثلاثة محاور:

- **الأول** يقوم على مبدأ شمولية الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة ونظام حياة، بغض

(١) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي»، م. س، الحلقة ٨، ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠١.

(٢) انظر الدراسة التي قدّمها أنو أبو طه بعنوان: «السلفية الجهادية ومسألة الدولة» في **ندوة السلفية**، المنعقدة في بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الحكمية، ٥ و٦ و٧/ ١/ ٢٠٠٤.

النظر عن الزمان والمكان والبيئة والظروف، بعيداً عن التأويل والاجتهاد الذي يقلّص شمول العقيدة والشريعة لكافة مناحي الحياة.

- **الثاني** يقوم على الولاء والبراء وحاكمية الله، الولاء للعقيدة وللإسلام وليس للمسلمين أو للوطن أو لأية أفكار بشرية أو وصفية كالاشتراكية والليبرالية والقومية والعروبة والديموقراطية والحرية والعلمانية وغيرها... وهذا المحور هو من أخطر المحاور التي يقوم عليها هذا التيار. ذلك أن الخروج للجهاد يستدعي تجاوز الولاءات الوطنية والعواطف القومية. لذلك فإن الفكرة الوطنية غير مطروحة في هذا الخطاب السلفي الجديد إلا على سبيل الانتقاص والتحقير باعتبارها ولاء للتراب والأرض ودعوة عصبية وجاهلية، مع تأكيدهم بأن قضية الإسلام هي قضيتهم في كل مكان بغض النظر عن الحواجز والحدود والسدود والموانع. فالمسلم مجبر أن ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً.

- **الثالث**: يقوم على البراءة من "الآخر" المتمثل بأنظمة الكفر السائدة في العالم الإسلامي وفي الغرب، والإيمان بأن الصراع والجهاد ضدها حتمي في كل زمان ومكان، ولا مجال للمهادنة أو المسالمة وإنما هي العداوة فقط. فهم من أنصار نظرية صراع الحضارات بمعنى ما، و"المفاصلة" مع الكفار[1]، ووجوب إظهار العداوة لهم وإعلان البراءة منهم وممن يواليهم.

وفي الواقع يستقي هذا التيار قوته وفعاليته من عدة عوامل أهمها:

- جاذبية الطرح وبساطته، وروح التدين التي تسود المجتمعات الإسلامية.

- الخبرة الإخوانية في التنظيم والعمل السياسي، فالعديد من كوادر هذا التيار كانت لهم تجارب تنظيمية إخوانية سابقة.

- تفرد هذا التيار في ساحة المواجهة مع الغرب، مما أتاح له استقطاب كل الطاقات وتجنيدها في ساحة الجهاد والمقاومة ضد "الهجمة" الغربية التي بدت ساحتها أكثر وضوحاً بالنسبة لهم في أفغانستان والعراق.

في مثل هذا المناخ، تشكل خطاب سلفي - جهادي أخذ يتغذى من العداء للسياسات الأميركية الجديدة الهادفة إلى الانفراد والهيمنة في عالم القطب الواحد، ومن انحيازها الفاضح لصالح إسرائيل، بل ومن تبني الولايات المتحدة لخطاب متشدد ويميني يجعل من المسلمين "العدو" البديل عن "إمبراطورية الشر" السوفياتية حسب التصنيف الأميركي. وهو خطاب تبنى منطق صراع الحضارات، بل وذهبت معه

(١) انظر الدراسة الهامة على موقع إيلاف www.elaph.com لسعود القحطاني، وهي بعنوان «الصحوة الإسلامية السعودية» (٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣). وقد نشرت على عدة حلقات.

تصريحات جورج بوش الابن بعيداً في ذلك، حين راح يتحدث عن "محور الشر" وكأنه بهذا يتبنى منطق أسامة بن لادن والسلفية الجديدة بشكل مقلوب، وهي التي شطرت العالم أيضاً إلى فسطاطين: الحق والباطل، الإيمان والكفر، الخير والشر.

٧ ـ إشكاليات المنهج السلفي

وبغض النظر عن التصنيفات التي يمكن أن تنتظم فيها التيارات السلفية، من تاريخية ومدرسية وحركية وجهادية، فهي تحركت على الدوام ضمن مربع معرفي رسم أصول التفكر وقواعد السلوك ضمن أضلاعه تمثلت بـ: التاريخ، النص، العقيدة، الآخر.

● **التاريخ**: وبما أن السلفية هي اشتقاق من السلف فهي إحالة إلى «أفضل العصور وأولاها بالاقتداء والاتباع». فالماضي هو المنطلق والتاريخ هو المرجعية لسببين:

ـ الأول: إن التاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع تجاربها وخبراتها ووعيها، ولا يجوز بالتالي الانقطاع عنه، لأننا لو أردنا ذلك لن نستطيع، فهو كامن فينا حتى ولو لم نعِ به، ومهما بالغنا في الحديث عن أهمية القطيعة المعرفية والإبستيمولوجية.

ـ الثاني: نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) في تاريخ محدد ومجتمع معين له لغته ومقاييسه، بحيث لا يمكن فهم الإسلام وتمثل مقاصده إلا من خلال الرجوع إلى الماضي ودراسة تلك المرحلة التأسيسية في حياة الأمة وما نتج عنها من تحولات.

ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة إيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي.

وهكذا تصبح «القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة» أفضل العصور، والأصلح للاقتداء بعد الرسول ﷺ هم الصحابة، هنا يكمن النموذج المثالي الذي يجب أن يقتدى به وأن يسبغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى «خيانة التاريخ». لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافات الصحابة لا يصح الخوض فيها، بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ، وطمس بعض الوقائع والقفز فوق الأحداث، مما يؤسس لمنهج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية كما يرغب فيها هؤلاء وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها واكتساب الخبرة منها.

بعد الصحابة يأتي التابعون «الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم»، بعدهم يتقدم تابعو التابعين «إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً». هكذا يؤسس صاحب كتاب **أعلام الموقعين** لقاعدة منهجية سلفية تقول: «فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين. وهلمَّ جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب.. فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين». هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالة هدفها الاعتبار والفهم إلى تعلق بـ "النموذج" وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك، هي النموذج المتحقق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى أن التاريخ يأخذ في سيره اتجاهاً انحدارياً، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة أخذت مراحل الانحدار تتسارع وتزداد كلما افترق المسلمون شيعاً وأحزاباً مبتعدين عن الإسلام كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشريعة وأخلاقاً.

هذه المنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات وتفرض نفسها على العقل الإسلامي لتزيد من إرباكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي يذبل الإبداع ويغلب التقليد والاتباع.

مأزق هذه المنهجية السلفية أنها انتقائية فضلاً عن أنها تاريخية، فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون الإمام أبي عبد اللّه أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظره الأول، ويتابعون مع سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد اللّه بن المبارك والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولوية في المنهجية السلفية. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن مع المنظر الثاني للسلفية: ابن تيمية بمعية تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي التيارات التي نهجت على نهجه. ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرمنا، وتحرمهم، من الاطلاع على ما أنتجه رجالات عظماء أسسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل لا تقل علماً وجهاداً وتأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

المأزق الثاني يتمثل في أن المنهج الانتقائي يتضمن نزعة إقصائية واضحة،

تحولت فيما بعد إلى نزعة تكفير "الآخر" المخالف، مسلماً كان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانت منه الأمة في مراحل متعددة.

المأزق الآخر يتمثل في أن استلهام التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية هو حل شكلي هروبي. ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة باسترجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً. إن مقولة "العودة" إلى الماضي تحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أن الإسلام تحقق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

● **النص**: العودة إلى النص يمكن أن تعتبر في حدّ ذاتها خطوة جريئة ونقلة نوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرر العقل الإسلامي من كل النصوص البشرية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبسته، من دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبّر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة: «كلكم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر».

تتضمن مسألة العودة إلى النص بعداً تجديدياً لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النص القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، من دون وساطة السابقين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النص والواقع المعاش من خلال استنباط معانٍ جديدة له.

لكن المشكلة أن السلفية تشددت في التعامل مع النص وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجس من الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تم توسيع مفهوم النص ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان أحمد بن حنبل يقول: «الحديث الضعيف أقوى من الرأي». بل إن الأمر بلغ حدّ الوقوف عند ظواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة.

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلقٍّ وأخذ جامدة، أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعاش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النص عودةً إلى فهم النص كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، مما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

● **العقيدة**: لا شك في أن السلفية في نشأتها كانت دعوة للدفاع عن نقاوة العقيدة

وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، وبالرسول اتباعاً واقتداء، وصولاً إلى كيفية التعبد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا لعبت دوراً تحررياً مهمّاً من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور والتبرك بالموتى والاعتقاد في السحر والخوارق والخرافات وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائداً حتى اليوم يسطّح الذهن ويقدم أنماط لاعقلانية من السلوك والنظر للعقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدوها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله[1].

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في الحرب التي خاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس كشف عن العلاقة العضوية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدى إلى مواجهة شملت المجالين الثقافي والسياسي، مما سحب الشرعية من عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حدّ الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغير والمعاش وقوانين الطبيعة والمجتمع.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيق، مما ضخم الحساسية العقدية لبعض السلفيين فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب كالزي واللحية وأسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو الجلوس.. إلخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز العقائدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو للمفاصلة والتميز بكل الوسائل لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن ينقسم الناس إلى فسطاطين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

● **الآخر**: كانت البداية مواجهة مع رواسب المعتقدات المنحدرة من الديانات الأخرى التي امتزج معتنقوها في الفضاء الإسلامي، وكانت الدعوة في هذا الوسط

(١) انظر في هذا الصدد الدراسة القيمة التي استفدنا منها لصلاح الدين الجورشي: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٦.

الجديد تقتضي مقاربة معرفية تعتمد مناهج جديدة في الجدل الديني، فظهرت تيارات إسلامية تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي كالمعتزلة والفلاسفة، بدل المنهج النصوصي. في مناخ هذا الحراك الفكري استشعر السلفيون الخطر، فتحول "**الآخر**" هنا إلى خصم، ولأن السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين ينوون تحريفها وتوظيفها في أنساق فكرية أخرى مغايرة لطبيعة الدين ومناقضة لظاهره، تحول المعتزلة والفلاسفة ثم أهل التصوف والشيعة إلى خصوم و"آخر" «قوم من جلدتنا ويتكلمون لغتنا». هكذا اتسعت دائرة الخصوم لتشمل عند بعضهم حتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة.

وفي العصر الحديث كان للحركات السلفية فضل السبق في تفجير الثورات الأولى ضد الاستعمار الغربي التي بدأت كنضال مسلح ثم استقرت كنضال سياسي أخذ طابع المقاومة العقائدية التي تقوم على التعارض الكامل بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي فهي جهاد بين معسكري الإيمان والكفر، وهكذا تكونت عقيدة الولاء والبراء سياسياً واكتست المعركة بينهما صبغة الحرب الدينية الحضارية. من أبرز نتائج هذا الصراع إبراز التناقض المعرفي والثقافي مع المشروع الغربي وتعزيز الروح الجهادية وتحصين الأمة ضد محاولات التغريب والتنميط الثقافي باسم وحدة الحضارة وتفوق المركز الأوروبي.

لكن المشكلة أن الآخر الخارجي اتسع أيضاً لتشمل دائرته الكثير من قوى الداخل ضمن الدائرة الإسلامية من ليبراليين وعلمانيين ويساريين وقوميين، بل وحتى إسلاميين متنورين، ونتج عن ذلك حالة من التجاذب داخل الساحة الإسلامية بين التيار السلفي وجميع القوى المختلفة بطروحاتها وأفكارها واجتهاداتها والتي أصبحت ترمى بشتى التهم التكفيرية، مما سوغ للبعض أن يجنح نحو العنف واستخدام السلاح ضدهم.

وعلى الرغم من أن التيار النهضوي الذي بدأت إرهاصاته الأولى مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، ثم مع الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، اتخذ نهجاً إصلاحياً وعقلانياً، إلا أنه يمكن القول أنه بقي في الإطار العام سلفي الاتجاه، فهو يتمسك بضرورة العودة إلى الكتاب والسنة كإطارين مرجعيين لا يجوز الاستغناء عنهما، وهو أيضاً بقي يولي الاهتمام للمسألة العقائدية وضرورة تطهير المعتقدات من مظاهر الشرك والخرافة، وخاض مواجهات فكرية مع الغرب مشككاً في نواياه تجاه الثقافة الإسلامية وقيمها. تمكن هذا التيار الذي يمكن تصنيفه بالسلفي - الإصلاحي المتنور من تقديم قراءة مغايرة لما قدمته السلفية التاريخية التقليدية قامت على نوع من التنظير التوفيقي بين العقل والنص، على عكس العداء التاريخي الذي استحكم بين أهل النص وأهل الرأي، أدى في بعض المجالات إلى تقديم الاستدلال العقلي على الاستدلال النقلي.

يعتبر الإمام رشيد رضا في هذا المجال شخصية مميزة، فهو جسّد بالفعل نموذج المثقف القلق في ذلك العصر. فهو بدأ حياته متبنياً لأطروحات السلفية الإصلاحية المتنورة، تلميذاً مخلصاً لآراء أستاذه الإمام محمد عبده، لكنه ومع تصاعد التحديات الاستعمارية أخذ اتجاه التشدد والمحافظة والانحياز الصريح إلى التكفير السلفي التقليدي وانتهى إلى تبني أطروحات ابن تيمية والوهابيين في كثير من المسائل، باعتبارهم من الحنابلة الذين عزفوا عن كل تأويل ومغالاة في استعمال العقل وآمنوا بالتنزيه عند البحث في الصفات الإلهية، معتبراً الوهابيين يمثلون الامتداد التاريخي لتيار أهل السنة والجماعة قديماً، خاصة بعدما أعلن ابن سعود عن عقد مؤتمر إسلامي عام في مكة سنة ١٩٢٦م للتباحث في قضايا الدين وواقع الأمة الإسلامية بعدما ألغيت الخلافة في تركيا. في كل الأحوال لا يمكن فصل التطور الفكري لرشيد رضا عن سياقه التاريخي، الأمر الذي يحتاج إلى تعمق أكثر ومبحث خاص، هذا السياق ولّد كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة على يدي حسن البنا، الذي نجح حركياً وتنظيمياً، لكنه على الصعيد العقائدي لم يأخذ من التيار السلفي إلا بعض العناوين العريضة مفضلاً الابتعاد عن القضايا الخلافية، الأمر الذي فتح للإخوان منافذ محدودة لتجاوز الخلافات الفقهية ضمن الدائرة السنية. لكن استشهاده المبكر أدخل حركة الإخوان في تجاذب جديد بتأثير من شخصيتين هما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب. فقد رسّخ الاثنان المنهج النصوصي وأسسا، كل على طريقته، الأرضية الفقهية للتيار السلفي الجهادي بصورته المعاصرة.

في الخلاصة لا يمكن قراءة السلفية كردة فعل على واقع مأزوم يواجهه المسلمون اليوم كما واجهوه في مراحل تاريخية ماضية، لأن هذه القراءة تفضي إلى اعتبار هذه الظاهرة تعبيراً عن التأزم، تذهب نحو التصعيد كلما تفاقمت الأزمات الأخلاقية والسياسية وهذا القول إنما يؤول إلى اعتبار السلفية فكراً عرضياً لا جوهر فيه. ما يضعف هذه القراءة أن السلفية ليست ظاهرة تنبثق عن الواقع فقط، وهي بالضرورة ليست ظاهرة تنبثق عن النص فقط، إنها عملياً نتاج تفاعل النص مع الواقع، وبالتالي تتغذى السلفية من المصدرين، وتنتعش بهما ومعهما.

- فهي على مستوى النص تنهل من نبع غزير لا ينضب، يلهم الملايين ويحرك الوجدان المسلم للتأسي بالسلف الصالح وجيل النبوة من الصحابة والتابعين وتابعيهم، اعتماداً على مفهوم خيرية المتقدم على المتأخر وانحدار التاريخ نحو الأسوأ كلما بعد الزمن عن ذلك "الجيل القرآني الفريد". كذلك فإن المخزون المتضخم للنص على الصعيد المعرفي، باعتبار الركون للظلم والجور والعدوان والفساد والقبول بحاكمية البشر نوعاً من الشرك، من الواجب القيام لجهاده ودفعه لإقامة العدل بين الناس، يقترن

بالدعوة القرآنية الصريحة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبار ذلك "تكليفاً شرعياً" لكل مسلم نأى بنفسه عن مجتمع الجاهلية الممتد عبر الزمن، وهو ما يتقاطع مع إيمان الغالبية بحديث "الفرقة الناجية" الذي يبنى عليه شعور بالخلاص يؤدي إلى الاستعلاء كما في التعبير القطبي المستند إلى آيات قرآنية، وهو استعلاء إيماني يؤسس لاستعلاء واقعي وعملاني يؤدي إلى "المفاصلة" التي تتقاطع مع عقيدة الولاء والبراء التي ترسم حدود الكفر والإيمان بدقة. من الصعب الفكاك نظرياً من هذه المنظومة السلفية "الصلبة" التي تتغذى من مشروعية نصية إلا بتفكيكها من الداخل وقراءتها من داخل الخطاب وإظهار التعسف التفسيري والتأويلي الذي تلجأ إليه بما يخفف من غلواء بعض وجوهها. وإن كانت هذه المقاربة لا تستطيع أن تلغي هذا الخطاب، ولا غيرها يمكنه ذلك، لكنها يمكن أن تستوعبها وتتجاوزها.

- وعلى مستوى الواقع تتغذى السلفية من المظاهر السلبية للحداثة ومن شيوع الفساد والمظالم وغلبة القيم المادية والاستهلاكية، وفشل مشروع التنمية في العالمين العربي والإسلامي، وسيادة نظم الاستبداد والقمع وغياب الحريات، وتوسع دائرة التهميش والإقصاء الاجتماعي والفقر والبطالة والأمية، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تواجه المسلمين بدءاً بفلسطين وانتهاء بالعراق وما بينهما من تحديات على مستوى الساحة الإسلامية العالمية وغياب أي مواجهة تحفظ الخصائص الثقافية للأمة في عصر العولمة المتوحشة التي يرى فيها هؤلاء تهديداً وجودياً حقيقياً.

المشكلة أن السلفي، كما الليبرالي، لا يستطيع أن يمارس الأصالة والمعاصرة معاً ما دام محكوماً بسلطة "النموذج" ومهجوساً بإشكالية المرجع، سواء كان هذا النموذج مستحضراً من التراث، أو مستوحى مما يعرضه الفكر الأوروبي، أو كان شيئاً من هذا وذاك. ربما كان مفهوماً أن يميل الإنسان بطبيعته إلى أن يفكر بنموذج أو من خلال نموذج يقاس عليه: النموذج حين يؤخذ أصلاً، سلفاً، يصير سلطة مرجعية ضاغطة، قاهرة، تحتوي الذات احتواء وتفقدها شخصيتها واستقلالها. ولا شك في أن ثنائية المرجع والنموذج، بقدر ما يمكنها أن تكون مادة رحبة لتوفيقية ساذجة، يمكنها أيضاً أن تنتج نوعاً من الفصام الثقافي والانشطار الوجداني الذي يمكن اعتباره نتاجاً طبيعياً لثقافة الخوف والرغبة، الخوف من الغرب، والرغبة في امتلاك علومه وأسباب تطوره. والواقع أن هناك "إسلاماً" واحداً، لكن هناك نماذج إسلامية متعددة قد يتطابق عددها مع عدد "الدول" الإسلامية الـ ٥٥، الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. كذلك فالحديث عن "الغرب" حديث عام وتضليلي، فليس هناك "غرب" واحد، هناك نماذج "غربية" لكل منها خصائص في تطبيق الديموقراطية والعلمانية والحداثة فضلاً عن السياسات والأدوار في عالم اليوم.

وإذا بقينا مهجوسين بالدفاع والممانعة والاحتجاج والرفض، غافلين عن تخلفنا، متناسين واقعنا، مفجوعين بفقدان الغلبة فلن ننجح في بناء المستقبل. إن رفض الهيمنة الغربية والتبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية أمر مفهوم ومبرر، لكنه موقف يبني متاريس تمنع دخول المؤثرات الخارجية، وخطورته أنه يفضي إلى الانعزال والتقوقع، ويعيق التفاعل والتجدد، ويدمر إمكانيات الانطلاق والتفتح، وهو من الآليات الدفاعية البسيطة التي تجعلنا أكثر قابلية للسقوط والتداعي. إنه صراع خاسر في معركة إثبات الوجود وتأكيد الكرامة والاحترام، وسيبقى كذلك إذا لم يترافق مع حراك ثقافي يطلق ورشة تاريخية لإعادة بناء الذات وتأهيلها لمواجهة العصر بأدوات وآليات جديدة، وليس الاكتفاء بالدفاع عنها والتغزل بمزاياها والاعتزاز بماضيها والتشهير بخصومها، والسكن في سجن "نموذجها" التاريخي كما كان في سالف الأزمان.. وهذا ممكن إذا تجرأنا على نقد الذات من دون أن يتحول هذا النقد إلى جلد أو تنكر للذات. وهذا لن يحدث إلا إذا تعزز "فقه المراجعات" الذي أطلقه بعض العاملين والناشطين والمفكرين الإسلاميين، وبدأه في أوساط الإخوان المسلمين منذ مطلع الستينات المرشد الثاني للإخوان حسن الهضيبي في كتابه **دعاة لا قضاة**.

ما لم يحدث ذلك ستبقى السلفية هروباً من واقع التجدد والتحديث إلى ماض "نموذجي" ومثالي للاحتماء به والتحصّن فيه، وسوف تكون حركة تطهرية نكوصية تسعى للحفاظ على الهوية المهددة، أكثر من كونها بحثاً عن التكيف يستهدف حل مشكلة الاغتراب عن العصر والتخلف عن الحداثة، ولن تكون في أفضل صورها سوى عملية تقليد شكلي يمعن في الانقطاع أو المفاصلة عن المجتمع والعصر ويغرق في الشكليات والتفاصيل "التحسينية" حسب التعبير الأصولي، مثل قضايا اللباس واللحية والحجاب والمأكل والمشرب وغيرها، أو يذهب بعيداً في عملية تكفير تدمر الذات وتدفع بها نحو استسهال الانتحار.

٨ ـ السلفيون الوهابيون في لبنان

هم تيار أكثر منهم تنظيماً؛ إنهم جمعيات ومراكز ومعاهد متعددة، يجمعها الانتماء إلى السلفية والوهابية كاتجاه عقيدي ودعوي وتربوي وفقهي. ويمكن تصنيفهم في الغالب ضمن الاتجاه السلفي المدرسي، ويعملون من خلال الأطر العلنية المعروفة. وجذور وجودهم في لبنان قديمة، لكنهم مثّلوا في الغالب حالة هامشية في المجال السياسي، بل وحتى على مستوى الامتداد الشعبي والجماهيري. لكنهم ومنذ الثمانينات في حالة تمدد وانتعاش ويتزايد عدد مريديهم بشكل ملحوظ.

ومن أبرز رموزهم التاريخية في لبنان الشيخ سالم الشهال وهو داعية طرابلسي يبلغ من العمر ما يزيد عن الثمانين سنة. أسس مطلع العام ١٩٧٦ ما يعرف بـ "نواة الجيش الإسلامي"، لكن هذه "النواة" لم تتحول إلى كيان تنظيمي فعلي، بل بقيت في الغالب، طيلة سنوات الحرب في لبنان، شكلاً أو شعاراً بلا مضمون أو فعالية، ولم تمارس أي نشاط عسكري أو سياسي يذكر، إلى أن انتفى مبرر وجودها وتم تجاوزها عملياً، بتأسيس «جمعية الهداية والإحسان الإسلامية» في العام ١٩٨٧ التي يشرف عليها ابن الشيخ سالم: داعي الإسلام الشهال، والتي انصرفت إلى العمل الدعوي والتبليغي والتربوي، وتخصصت في نشر الفقه السلفي الوهابي، وأنشأت العديد من المعاهد والمدارس المتواضعة لتعليم العلوم الشرعية. وفي العام ١٩٩٥ قرر مجلس الوزراء حلّ جمعية الهداية والإحسان بسبب نشرها بعض الكتب والدراسات التي تحرض على الفتنة بين المذاهب الإسلامية كما ذكر بيان رسمي حينها، ويتركز نشاط الجمعية في مدينة طرابلس وعكار والضنية بشكل رئيسي.

في أوائل التسعينات أسس الدكتور حسن الشهال (وهو زوج ابنة الشيخ سالم) جمعية «دعوة الإيمان والعدل والإحسان الإسلامية» وهي جمعية تمثل أيضاً أحد إفرازات التيار السلفي في لبنان، مدشناً بذلك انفصاله عن عمه، ومؤسساً لمعهد يتخصص بتعليم العلوم الشرعية في طرابلس، إلا أن هذا الانفصال ليس انفصالاً تنظيمياً أو انشقاقاً مذهبياً بقدر ما هو انفصال إداري. فالجميع يدينون بالفضل للشيخ الأمير سالم الشهال الذي بدأ منذ مطلع الأربعينات نشاطه السلفي في طرابلس مطلقاً جماعة "مسلمون" ومستفيداً من مجلة **المنار** التي أنشأها الشيخ الإمام محمد رشيد رضا القلموني تلميذ الشيخ الإمام محمد عبده. وقد اشتهر الشيخ سالم بدعوته لمحاربة البدع في الدين مهما صغرت. وكان يرفض كل تسمية تنظيمية محدثة منطلقاً من قوله تعالى: «هو سماكم مسلمين»، وقد تبنّى السلفية فهماً وعقيدة ومنهجاً وشريعة وأخلاقاً، رغم تحفظه على التسمية خوفاً من أن تتحول إلى تحزب وتعصب يفرق المسلمين.

ويتابع ولداه الشيخ "داعي الإسلام" و"راضي الإسلام" شؤون الدعوة والتيار السلفي الذي أسسه والدهما من خلال «جمعية الهداية والإحسان الإسلامية» ومن خلال معهد الدعوة والإرشاد الذي أسسه الدكتور حسن الشهال. وهناك اليوم العشرات من الجمعيات والمعاهد والمراكز الوقفية التي يديرها السلفيون في لبنان تحت اسم المؤسسات السلفية[1]. ومنها:

(١) جريدة **النهار** اللبنانية، ٩/٢/٢٠٠٦. انظر البيان الذي أصدرته المؤسسات السلفية تنديداً واستنكاراً للشغب الذي حدث إثر تظاهرة الأشرفية.

- جمعية دعوة الإيمان ومعهد وكلية الدعوة والإرشاد (طرابلس).
- وقف ومعهد الإمام البخاري في عكار الذي يديره الشيخ سعد الدين كبي.
- وقف الأبرار ومعهد طرابلس للعلوم الشرعية في طرابلس الذي يديره الشيخ فؤاد الزمرلي.
- وقف ومعهد الأمين للعلوم الشرعية في طرابلس الذي يديره الشيخ بلال حدارة.
- جمعية الاستجابة الخيرية في صيدا وفروعها في الجنوب التي يشرف عليها الشيخ نديم حجازي. وتتبع لهذه الجمعية مراكز تحفيظ ومدرسة ومساجد مع رعاية للأيتام وفرع للدفاع المدني.
- جمعية ومركز السراج المنير (بيروت).
- وقف التراث الإسلامي (طرابلس).
- وقف النور الخيري (شبعا والعرقوب).
- وقف البر الخيري (الضنية).
- المركز الإسلامي ومسجد عبد الرحمن بن عوف (البقاع ومجدل عنجر).
- جمعية الإرشاد ومدرسة الإبداع (عكار).
- وقف عباد الرحمن (طرابلس).
- وقف إحياء السنة النبوية (الضنية).
- دار الحديث للعلوم الشرعية (طرابلس).
- وقف إعانة الفقير (طرابلس).
- تجمع سنابل الخير (عكار).
- وقف الخير الإسلامي ومسجد ومركز الأقصى (الضنية).
- الوقف الإسلامي السني الخيري (زغرتا).
- وقف إعانة المرضى (طرابلس).
- وقف الفرقان للبحث العلمي (طرابلس).
- وقف الإحياء في الإسلام (طرابلس).
- وقف البلاغ الإسلامي (طرابلس).

وقد وقعت هذه المؤسسات مجتمعة بياناً باسم "المؤسسات السلفية في لبنان" نددت فيه بإساءة الصحف الأوروبية إلى النبي محمد (ﷺ) وبأعمال الشغب في تظاهرة الأشرفية، حيث أكد المجتمعون «أن السلفية ليست حزباً أو تنظيماً وإنما هي مدرسة علمية رصينة، تدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة ضمن الفهم الصحيح لمنهج السلف

الصالح من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة الأعلام رضي الله عنهم..» حيث أكدوا أن منهج الدعوة السلفية من أبعد المناهج عن إثارة الفتن وتهييج العامة، لأن منهجها يدعو إلى الجمع بين العلم الشرعي الصحيح والعقل الصريح، بين سنة رسول الله النظرية وأخلاقه العظيمة. ومن رموز التيار السلفي أيضاً الشيخ الدكتور زكريا المصري إمام وخطيب مسجد حمزة في طرابلس والشيخ مظهر الحموي صاحب مجلة **التقوى** والشيخ بلال بارودي إمام وخطيب جامع السلام والشيخ محمد بكار زكريا وغيرهم[1]...

ازداد الاهتمام بالتيار السلفي في لبنان إثر اغتيال الشيخ نزار الحلبي عام ١٩٩٥، رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية في لبنان الذي اتُهمت فيه مجموعة تنتمي إلى أحد الاتجاهات السلفية المتطرفة، ثم تضاعف هذا الاهتمام مع ما عرف بأحداث الضنية والصدامات المسلحة مع الجيش اللبناني مطلع عام ٢٠٠٠، والتي نتج عنها ملاحقات طالت العديد من الملتزمين بالتيار السلفي في لبنان بدون التمييز بالفروقات والاختلاف الجوهري ضمن هذا التيار والمنتمين إليه، مما تسبب بالتباس عميق عقّد قضية المحاكمات ووسع دائرة الاعتقالات لتطال عناصر سلفية تنتمي إلى المدرسة الوهابية ولا تؤمن بالعنف منهجاً للعمل والدعوة.

والواقع أن مجموعات صغيرة في بيروت وصيدا والبقاع الغربي فضلاً عن طرابلس بطبيعة الحال تنتمي إلى التيار السلفي، كاتجاه دعوي، لم تستطع أن تشكل حالة سلفية موحدة تنظيمياً في لبنان. وقد عقد في العام ٢٠٠٢ مؤتمر في مدينة طرابلس جمع العديد من الجمعيات والتجمعات الإسلامية السلفية بهدف الوصول إلى توحيد الصف السلفي الذي يتميز بتزايد عدد مناصريه، لكن بدون إطار موحد يجمعهم، بل السائد بينهم خلافات في وجهات النظر وشرذمة وانقسامات. وقد نجح الدكتور حسن الشهال في ترؤس لجنة متابعة أفرزها هذا المؤتمر، وضمت حينها الشيخ راضي الشهال والشيخ فواز الزمرلي والشيخ بلال حدارة والشيخ سعد الدين كبي والمسؤولين عن المعاهد الشرعية السلفية في مدينة طرابلس، ومع ذلك بقيت العديد من الجمعيات والمراكز السلفية خارج لجنة المتابعة هذه. وقد أوضح الدكتور حسن الشهال «أن المؤتمر ناقش المناهج والمقررات التعليمية التي تدرس في المعاهد الشرعية وقد تقرر توحيدها ليتعمق التعاون العلمي بين هذه المعاهد، إضافة إلى توحيد الرؤية الدعوية والمسلك في معظم أو كل المناطق اللبنانية..»[2]. وأوضح أن السلفيين يفكرون حالياً في إنشاء وإطلاق عدة مشاريع منها إنشاء مستشفى تخصصي ومراكز صحية ومعاهد تقنية ومهنية تجمع بين

(١) جريدة **الديار** اللبنانية في ١/٩/٢٠٠٢، أيضاً جريدة **الكفاح العربي**، ٤/١/٢٠٠٠.
(٢) جريدة **الديار** اللبنانية، ١/٩/٢٠٠٢.

العلم المهني والثقافة الشرعية وبناء مساجد في طرابلس والأرياف وبناء صرح جامعي «تحت سقف القانون ووفق الأعراف المعمول بها في لبنان لمنع اختراق الحالة السلفية والحفاظ عليها من الذين قد يسيئون إليها عن حسن نية أم سوء نية، ومنعاً لجر بعض الأفراد إلى تصرفات يظنها هؤلاء شرعية وهي بنظر أهل العلم خلاف ذلك».

وقد تم حل جمعية "الهداية والإحسان" التي يرأسها الشيخ داعي الإسلام الشهال إثر اكتشاف قتلة الشيخ نزار الحلبي بقرار من مجلس الوزراء بتهمة توزيع مطبوعات تحريضية، وتم إغلاق أحد المعاهد الشرعية التي تشرف عليها. وبعد أحداث الضنية عام ٢٠٠٠ أشيع الكثير من الكلام عن علاقة السلفيين بالمسلحين المعتصمين في الجبال وهو ما ينفيه جميعهم بشدة. ويؤكد الشيخ داعي الإسلام أن الاعتقالات العشوائية التي طالت العشرات من الشباب الملتزم بتهمة إلقاء المتفجرات على الكنائس هي التي دفعت بعضهم إلى الهروب إلى الجبال خصوصاً بعد انتشار شائعات عن إمكانية اعتقال المزيد. ويعدد الشيخ داعي الإسلام الأسباب التي أدت إلى خلق مناخ متذمر ومنها الاعتقالات والتعذيب وإغلاق جمعية الهداية والإحسان قبل سنوات وإغلاق إذاعة حركة التوحيد واستشهاد شابين وإغلاق إذاعة القرآن الكريم وإلغاء التعليم الديني في المدارس والبحث في مشروع الزواج المدني، ومع ذلك يؤكد أن ما ذهب إليه هؤلاء الشباب أوقعهم ضحية بعض المتطرفين الذين نستنكر لجوءهم إلى السلاح وخاصة ضد الجيش اللبناني الذي هو حامي لبنان، معتبراً أن ذلك عمل طائش ومتحمس لم تحسن الدولة التصرف معه بحكمة، معتبراً قتل العسكريين «فعل غريب عن مفاهيمنا وتصرفاتنا ومبادئنا»[1].

إثر اشتباكات الضنية مطلع الألفية الجديدة لوحق الشيخ داعي الإسلام لكنه توارى عن الأنظار وأصدر بعدها بياناً يؤكد أن عمل جماعته هو تربوي وديني ودعوي وخيري وأن المسلحين الذين وجدوا في مبنى الإذاعة في عاصون، إحدى قرى الضنية، إنما دخلوا إليها بالقوة ليحتموا بها كما دخلوا إلى غيرها من المؤسسات هناك. لكن تبين أن من بين المسلحين المعتقلين في الضنية كان سعيد الشهال ابن الدكتور حسن الشهال وابن بنت الشيخ سالم الشهال الذي قال حينها لا يعرف كيف استدرج إلى هذا الأمر، ويعترف أنه «أخطأ هو وصديقه الذي أغواه ولعب بعقله»[2].

قيل الكثير حينها عن علاقة السلفيين بأحداث الضنية، لكن الثابت أن التنظيم الذي كان قيد الإنشاء برعاية "أبو عائشة" الذي قتل في المواجهات حينها، ليس له

(١) جريدة **الديار**، ٧/١/٢٠٠٠ (مقابلة مع الدكتور حسن الشهال).
(٢) مجلة **المسيرة**، ١٧/١/٢٠٠٠.

علاقة بالتيار السلفي المدرسي، بل ينتمي إلى أحد فروع القاعدة والتيار السلفي الجهادي الذي يتحرك بمنطلقات مختلفة تعتمد التكفير والعنف سبيلاً لإعلاء الدعوة. وينفي الدكتور حسن الشهال أي علاقة للتيار السلفي في طرابلس بأسامة بن لادن ويقول «ربما لأن ابن لادن سعودي ولأن السلفيين لهم وجود أساسي في السعودية والخليج، ولأن الأميركان يحاولون استثمار ما جرى في ١١ أيلول/ سبتمبر للطعن بالإسلام والمسلمين وبالسلفيين على وجه الخصوص.. يحاولون أن يجدوا رابطاً موهوماً بين ابن جزيرة العرب ابن لادن وبين السلفيين عموماً والصلة غير قائمة إطلاقاً. ونحن نشعر الآن أن أميركا لا تعادي السلفيين وحدهم بل كشّرت عن أنيابها وجعلت عدوها الأول في العالم كله الإسلام ديناً وعقيدة وشريعة متخذة عناوين ولافتات لضرب هذا الدين تحت هذه العناوين لأنها تعتبر الإسلام عدواً بعد سقوط الماركسية..»[1]. وهو في هذا الحديث ينفي عن بن لادن انتماءه للتيار السلفي. كذلك هو ينفي أي علاقة بـ "أبو محجن"، بل ينفي أيضاً انتماء أبو محجن للتيار السلفي وأي علاقة باغتيال الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، مؤكداً الخلاف الجذري مع الأحباش ولكنه يدعو «لأن يهزم الأحباش فكرياً وليس عسكرياً ونعتبر أن الذين قتلوا نزار الحلبي أخطأوا لأنهم أظهروه بطلاً. فالقضية ليست قضية الحلبي بل قضية فكر، وهناك أتباع مغشوشون. والحل ليس بالقتل بل بتبيان الخطأ الفكري..»[2].

والواقع أنه من الصعب وضع إطار فكري موحد للسلفيين، فهناك بينهم اختلافات عديدة في الجانب الفقهي والسياسي، لكن المنطلقات العقيدية متقاربة جداً. وفي محاولة لعرض بعض من أهم أفكارهم يقول الشيخ سالم الشهال، مؤسس الدعوة السلفية في لبنان، رغم أنه لا يحبذ هذه التسمية وإن كان لا ينكرها: «نحن ندعو إلى الأخذ بالكتاب والسُنّة، نأخذ الإسلام كما علمنا إياه رسول الله بلا زيادة. النقصان يكون حسب الاستطاعة. أما الزيادة فلماذا؟ فمثلاً الذين يضربون الشيش أو يطبلون في "النوبة" أو الصلاة على النبي في المآذن، كلها لا أريدها. حتى بناء المآذن في المساجد لا أوافق عليها لأن لا لزوم لها خصوصاً في هذا الزمان لجهة النفقات. تعد المئذنة شعيرة إسلامية، المئذنة ليست من الدين ولا أمر بها النبي.. أشياء كثيرة دخلت على الدين نرفضها. كلمة الشيخ مثلاً ليست لقباً إسلامياً. فأي شخص كبير في السن لا تعرف اسمه تقول له يا عم يا شيخ ولا يعني هذا أنه عالم في الدين أو حتى مسلم. كذلك لا نقبل الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف ولا نعتبره عيداً مطلقاً. السنة الهجرية لا نوافق على الاحتفال بها أيضاً أو تسميتها عيداً أو جعلها عطلة رسمية. العيد

(١) جريدة **الديار**، ١/٩/٢٠٠٢.
(٢) جريدة **الديار**، ١١/٧/١٩٩٩.

عيدان فقط، عيد الأضحى وعيد الفطر ولكن ليوم واحد وليس لثلاثة أيام. والتبرك بالموتى وتسميتهم قديسين أو أولياء لا يجوز مطلقاً وإنما التمسح بالكعبة وارد، دون أن يطلب منها أن تحقق له مطلباً، حتى إن عمر بن الخطاب قال عن الحجر الأسود: "إنني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك". إذن يجوز أن نقبل الحجر الأسود لكننا لا نعتبره شيئاً. وزيارة الأضرحة ليست مطلوبة، وكذلك لا يجوز أن نعمّر القبر. ونحن لا نقبل إلا الحديث الصحيح ولو كان مضمونه جيد... إقامة الآذان يجب أن يكون شخصياً، أحسن الموجودين صوتاً يؤذن ولكن لا يجوز زيادة شيء على الآذان، لا أناشيد ولا مدائح، ولا استغفار ولا ابتهال، أما مكبّر الصوت فيكون حيث لا يزعج عند الضرورة..»[1]. وهذا التعريف والتحديد يتطابقان وتوجهات السلفية المدرسية إلى حدّ بعيد على المستوى الفقهي والعقيدي.

لا يؤمن الشيخ الأمير بالعمل السري، وهو منذ خمسين سنة كما يقول لم يلجأ إلا إلى العمل العلني والمجاهرة بالحق أسوة برسول الله. ويرفض التفسيرات المتشددة في أسلوب العمل الحركي ويعتبر أن الإسلام لم يأمر بالمبادرة إلى العدوان، بل يأمر بردّ العدوان ويستشهد بالعديد من الآيات القرآنية ومنها: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين». ويقول: «من يتأمل القرآن تماماً يقدر أن يفهم الحق من عند الله، ولكن يجب أن يكون منصفاً.. الله يأمر بالعدل والإحسان. والإنجيل يقول أحسنوا إلى من أساء إليكم. باركوا لاعنيكم، من ضربك على خدك الأيمن فدر له الأيسر. وبعض الناس من المسلمين يقبل ذلك وبعضهم يقول ما هذا الدين؟ لكن القرآن فيه المعنى نفسه. ففي القرآن قال: "لأقتلنك.. قال: إن أنت بسطت يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين"، وهذه مثل مفهوم الإنجيل حول الخد الأيسر»[2]. ويؤكد رفضه لمسألة تكفير الشيعة «فهذه لا تجوز. لا يمكن أن نقول عن شخص إنه كافر. قد يكون ما هو عليه كفراً وقد يكون ليس عالماً بذلك أو مخطئاً وقد يسامحه الله. هناك شرك عندما نقول مثلاً إن الله له مساعد خلق معه الدنيا. هذه لا يسامح بها الله مطلقاً. أو كأن نقول أيضاً إن له ابناً. هو لا ابن له ولا أب ولا جد. هو الأول والأخير وحده. هذا شرعاً نقول عنه كافر». في المسائل العقيدية لا تهاون عند الشيخ الأمير سالم الشهال، ومع ذلك، يعتبر أن للكافر حساباً عند الله ولا يجوز الفتوى بقتله، بل يستنكر ذلك كله: «لا أقبل ذلك، أعوذ بالله، كيف يجوز قتله والله يقول: "ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق" وأيضاً

(١) مجلة **المسيرة**، ١٧/١/٢٠٠٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩.

"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"». يرفض الشيخ الحلول الوسط في المسائل العقيدية: «كلمة الحلول الوسط تعبير عصري. الإسلام يقول لكم دينكم ولي ديني وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلوني. الإكراه في الدين لا يمكن ولا يجوز مطلقاً. ولكن لو وجد حاكم ظالم، لنقل إنه مسلم، أو هو يقول إنه مسلم.. وأحب أن يجبر أحداً على الإسلام.. فهذا الأحد لا يكون مُجبراً ويقدر أن يفعل ما يريد لأن الأصل القلب وليس اللسان..» وإذا كان الحكم في بلد ما غير إسلامي وعادلاً يبقى في رأيه «كافراً ولا يكون عادلاً في شيء. إذا وجد حاكم عادل فعلاً، مثلاً كسرى أنو شروان كان يعبد النار وكان عادلاً.. لكن هل أتباعه مثله؟». المنطلق عنده «أن الحكم لله» لكنه يرفض الأفكار التي يتداول بها البعض مثل «خذوا الإسلام كله أو اتركوه كله.. هذا لا أراه صواباً»، كذلك لا يقبل الحقد «فالله يقول: "ولقد كرمنا بني آدم" ولكن التكريم لا يتم إلا بقبول الإيمان أي الإسلام». وعندما نقول: «الحمد لله رب العالمين»، معنى ذلك أننا نشكر الله على ما أعطانا وأنعم علينا نحن والإنكليز واليابان والفرنسيين والعالم كله».

يعترف الشيخ سالم بأن السلفيين لديهم فكر واحد، لكن ليس لديهم تنظيم واحد، وأثناء التطبيق يحصل الخطأ والاجتهاد، وكل إنسان مسؤول عن نفسه. ومعنى الدعوة السلفية «أن المسلم لا يكون إسلامه صحيحاً إلا عندما يكون مذهبه سلفياً أي عقيدته، بمعنى أنني لا أقبل شيئاً جديداً في الدين. إنه مثل الشمس التي رآها الصحابة ونراها نحن كما رأوها..»[1]. وينفي الشيخ أي علاقة بالسعودية، لكنه يستدرك «ربما هناك علاقة مع بعض العلماء من السعوديين»، وهي علاقة يصفها بأنها علاقة تناصح وتعاون في سبيل الله، ويقول إن هناك بعض الأمور الخلافية مع بعض العاملين في حقل الدعوة، فمثلاً عن ظاهرة انتشار النقاب وتغطية الوجه يقول: «هذا ليس مطلوباً وأعتقد أنه خطأ. ليس ضرورياً وضع غطاء على الوجه، والأحسن الكشف إلا في أماكن وظروف خاصة. المصلحة والصواب أن يكشف عن الوجه لأن في ذلك فوائد كثيرة. تغطيته خطأ والقول إنه واجب فهو بغير حق. ومن يقولون ذلك هم أقلية في كل حال»، وهذه قضية خلافية.

البعد السياسي في التيار السلفي المدرسي لا يزال بكراً، فالأب الشيخ أكثر تحفظاً من أبنائه وتلاميذه ومريديه، وهو يتعاطى مع الحقل السياسي بحذر شديد وتقليدية موروثة، فعن مقاومة حزب الله في الجنوب اللبناني يقول: «الناس متفقون أن مقاومة الاحتلال اليهودي صواب ولا خلاف على الجهاد ضده. حماس أيضاً تقاومهم وهي من السنة. اليهود عندهم ظلم وعندهم عدل. لولا العدل ما كان يمكنهم أن يعيشوا. الظلم

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

وحده لا يعيش». وعندما سئل أين العدل عندهم قال: «عندهم أخبار صادقة في الإذاعة وبالنسبة لمعاملة أطفال الحجارة وأشياء أخرى». وحول جواز عقد الصلح معهم يقدم جواباً مرتبكاً: «صعب القول نعم أو لا في هذه المسألة. قد تجوز الهدنة حسب الاتفاق. ولكن أن نقول إن الأرض لهم فلا يجوز. هم جماعة غرباء صادروا أراضي الناس وأملاكهم... وعقد اتفاق سلام في حال الضرورة يجوز، لأنه في حال الضرورة يجوز أكل الميتة ولحم الخنزير وسب الله. إذا اعتبر الحكام أن الصلح مع إسرائيل ضرورة لا فكاك منها فحسابهم على الله. نفهم أنه لا يجوز ذلك ولكنهم هم الذين يقدِّرون. إذا سألونا الفتوى نجتهد في الإفتاء وقد نغلط وقد نصيب»[1]. والواقع أن الحركة السلفية المدرسية تفتقر إلى التسيس في لبنان، بل وحتى في العديد من دول الخليج، رغم أنها في الآونة الأخيرة ضاعفت من اهتماماتها السياسية وشارك بعض رموزها في الانتخابات، وقد تشكل في لبنان أواسط العام ٢٠٠٤ ما سمي بـ "المكتب السياسي الإسلامي" الذي ضم مجموعات ورموزاً إسلامية سلفية وتولى رئاسته الدكتور حسن الشهال الذي أوضح أن الهدف منه «متابعة الأحوال السياسية التي يمر بها لبنان متابعة يومية واتخاذ المواقف الشرعية السياسية في ضوء ما يستجد في البلد. فلم يعد مقبولاً تهميش دور أهل السنة في لبنان بعدما جرى ما جرى. فلبنان لا يمكن أن يقوم من جديد إلا ولهذه الطائفة دور فاعل ومؤثر وأساسي. ومن هذا المنطلق أصدر المكتب السياسي أكثر من موقف وتصريح سعياً إلى تحقيق أهدافه ومنها دعم منصب رئاسة الحكومة الذي يؤكد المكتب ضرورة ألاّ يكون مكسر عصا في كل أزمة سياسية تعصف بالبلد»[2]. مع ذلك يؤكد أن «لبنان بلد متعدد الطوائف لا يقوم إلا على مبدأ الحوار والتسامح والاعتراف بالآخر.. نحن في طرابلس لا نشعر بأي خلافات مذهبية سنية شيعية، وإن حصلت بعض الأجواء السلبية بسبب الخطأ الذي ارتكبه السيد حسن نصر اللّه، بإعلانه تنظيم مهرجان للموالاة (جماعة ٨ آذار) في طرابلس الأمر الذي أثار حفيظة الطرابلسيين وأول المحتجين كان علماء المدينة لأن لطرابلس مراجعها الدينية والسياسية»[3]. ويرفض محاولة حزب الله «الاستئثار بالقرار السياسي أو العسكري أو وضع فيتو ما في بلد متعدد الطوائف، لكن التوافق قائم مع الحزب على تحرير ما تبقى من أراض لبنانية محتلة أو أراض سورية وعربية. وهذه قواسم نتفق عليها مع الآخرين

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) جريدة **المستقبل** اللبنانية، ١٢/٥/٢٠٠٥.

(٣) يشير إلى سلسلة المهرجانات التي دعا إليها السيد حسن نصر اللّه باسم تجمع عين التينة في مواجهة لقاء البريستول، وذلك إثر مهرجان ٨ آذار، والتي كان مقرراً أن تليها مهرجانات مماثلة في مختلف المحافظات، إلا أن مهرجان طرابلس أُلغي في اللحظة الأخيرة (جريدة **المستقبل**، ١٢/٥/٢٠٠٥).

ولو كانوا من غير أهل السنة. لكن الذي أعنيه أن يتدخل حزب الله في ساحتنا السنية أمر ممنوع سواء بإملائه بعض التوجهات أو الإرشادات، لأن قرارنا يجب أن يكون سنياً خالصاً»[1].

وحول واقع الشارع السني في لبنان يرى الدكتور حسن الشهال إن «القرار الإسلامي يجب أن يكون بأيدي العلماء وليس السياسيين.. ونعتقد أن الحالة السنية يجب أن تتجمع على أساس علمي ديني له مرجعيته الدينية متمثلة بدار الفتوى وعلماء لبنان، أي أن يكون هناك مجلس شورى علمائي في الطائفة متخصص، يضع خططاً لتحقيق مصالح الطائفة، ولا نقبل أن تكون الحالة العلمية الدعوية في جيب أحد من السياسيين»، مع ذلك يحسم الدكتور الشهال موقفه لجهة القيادات السنية في لبنان من خلال إعلانه الدعوة لدعم الشيخ سعد الحريري في الانتخابات النيابية (٢٠٠٥) ويقول: «عندما تبحث كل طائفة عن رأس لها فلماذا لا نفعل ذلك ولا نقف مع المهيأ ليكون رأس الطائفة السنية؟.. وإن وفق الله سعد الحريري بأن يكون الرأس الأول في الطائفة فنحن لا نجد مصلحة إلا أن نكون معه وإلى جانبه، .. فالمطلوب الحفاظ على وضع الطائفة السنية من أن يهضم حقها السياسي والإداري والوظائفي..». وينفي أي ضغوط سعودية عليه بشأن موقفه هذا مؤكداً أن السعودية لا تتدخل في شؤون البلدان الأخرى.. يتدخلون للصلح وليس للخلاف. والسعودية لا تسمح بأن يضعف السنة في لبنان. كما أن الطائفة السنية لا زالت بخير ولكن هناك دوراً خجولاً للعلماء يجب أن يتخلوا عنه ويتقدموا لقيادة الشارع السني..»[2].

والواقع أن المتفحص والدارس لهذه المجموعات السلفية الدعوية سوف يجد أن الموضوع السياسي لديها لا يزال حديثاً، بل يجده البعض طارئاً، فليس لديهم وحدة موقف من مجمل القضايا المطروحة، بل هناك غياب لبرنامج سياسي واضح المعالم، والثقافة السياسية متواضعة إلى أبعد الحدود، ويعود غياب التسييس عند هذه الجماعات إلى أنها تركز عملها وتضع على رأس أولوياتها الشأن التربوي والدعوي. لكن السنوات الأخيرة بدأت تعكس مزيداً من الاهتمام بالشأن السياسي اللبناني، وبالقضايا العربية والإسلامية، وهذا ما يلاحظ من خلال العديد من المطبوعات التي تصدر عن بعض رموز هذا التيار والتي تحمل مواقف متقدمة في هذا المجال. والشيخ الدكتور زكريا المصري[3] يمثل نموذجاً جيداً في هذا المجال، لجهة متابعته

(١) جريدة **التمدن** (الطرابلسية)، ٢٣/ ١/ ٢٠٠٦، ص ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.
(٣) أستاذ مادتيْ العقيدة والفقه الإسلامي في بيروت وطرابلس، وإمام مسجد حمزة في طرابلس =

للعديد من القضايا الفكرية والفقهية والسياسية انطلاقاً من المنهج السلفي.

يلتزم الشيخ زكريا بعقيدة الولاء والبراء كغالبية السلفيين، ويرى أن الولاء يرتكز على عنصري المحبة والمناصرة بين المؤمنين، ولا يجوز أن يعرف أحد عنصريه للكافرين، وبالتالي لا يجوز للمؤمن أن يحب الكافرين أو يناصرهم على المؤمنين. بل إن محبتهم على ما هم عليه من الكفر أو مناصرتهم على المؤمنين، تجعل فاعل ذلك في زمرة "المنافقين"، هو إذن لا يكفّر من يفعل هذا، وإنما يصفه بالمنافق الذي وعده الله بعذاب أليم. وهو يعتقد أن محبة المسالمين من هؤلاء الكافرين تلغي الاحتياط من أمراضهم العقائدية المعدية، ولأن الاطمئنان إلى المحاربين منهم يلغي الاحتياط من أمراض غدراتهم المؤذية. كما أن محبتهم «بما هم عليه من الكفر، وعدم مصارحتهم بما هم عليه من الباطل غش لهم، لأن ذلك يوهمهم بأنهم على حق، فيعرضون بالتالي عن الاستجابة لدعوتهم إلى الدين الصحيح»[1]. وهو في كتابه الأخير يحدد الموقف من الولايات المتحدة الأميركية، ويضع مجموعة ضوابط شرعية في العمليات الجهادية، وفي مسألة الصراع بين الكفر والإيمان.

في مسألة الجهاد يرى أنه ينقسم إلى حالتين: الهجوم والدفاع. وفي الحالة الأولى يرى أن الهجوم على بلاد الكافرين الذين يرفضون الدعوة ويحاربونها، فلا يكون من حيث الأصل إلا من خلال خليفة المسلمين في الأمة، الذي له الحق بل وعليه واجب استخدام القوة العسكرية لإزاحة زعماء الكفر عن السلطة.. الذين يمنعون الدعوة من الوصول إلى شعوبهم، لتختار شعوبهم بعد ذلك بكامل حريتها الدخول في الإسلام أو عدمه، ويسمى هذا جهاداً في سبيل الله تعالى، أما الحالة الثانية وهي الدفاع عن بلاد الأمة ويسمى جهاداً أيضاً، ضد عدوان الآخرين بالقوة العسكرية، فهو واجب شرعي[2]. وقد يستدعي الدفاع عنها أحياناً معاملة الغزاة المعتدين بالمثل في القتل والجرح والإتلاف لأموالهم وتدمير مؤسساتهم، على أرضهم أو في أرض المسلمين. والاشتراك في صد عدوانهم حق لكل مسلم، بغض النظر عن بلده وعرقه ولغته، لأن المسلمين أمة واحدة، فالعدوان على بلد من بلاد الأمة، عدوان على جميعها[3].

يعرض الشيخ زكريا للموقف من الولايات المتحدة الأميركية، وهو موقف لا

= والمشرف على مركز الولاء الإسلامي. صدر له العديد من المؤلفات تزيد عن خمسة عشر مؤلفاً في مواضيع إسلامية متنوعة تعالج إشكاليات معاصرة.
(١) الشيخ الدكتور زكريا عبد الرزاق المصري، **القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية، ضوابط شرعية في العمليات الجهادية**، طرابلس، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤، ص ص ٤٠ ـ ٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

يختلف كثيراً عن المواقف السلفية الجهادية، فيبدأ بفلسطين والدعم الأميركي اللامحدود لصالح إسرائيل، ثم يعرض لما حدث في أفغانستان حيث حاربت أميركا النظام الإسلامي الذي أقامته حركة طالبان بسبب استغلالها لتدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى وزارة الدفاع في واشنطن في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، واتخاذها ذلك ذريعة لضرب المسلمين والتخلص من نظام طالبان وتنظيم القاعدة، فقامت «بتسهيلات من باكستان والعديد من دول الخليج وبمساعدة عسكرية مباشرة من جيش إيران ومخابراتها، مع أنها تحمل شعار "الموت لأميركا، الموت لإسرائيل"، فأزاحت حركة طالبان من الحكم وقتلت وجرحت الآلاف، ونقلت المئات من المعتقلين إلى مستعمرة غوانتانامو الأميركية بكوبا..». ثم يشير إلى كشمير التي تحتلها الهند منذ العام ١٩٤٨، حيث تسكت الولايات المتحدة عن هذا الاحتلال، وكذلك ما يجري في الشيشان والبوسنة والهرسك، والسودان والجزائر وتركيا، حيث يعرض الحيثيات السياسية التي تعرض فيها المسلمون للحرب والظلم في ظل انحياز أو سكوت أميركي لصالح أعداء المسلمين، ليخلص إلى أن الولايات المتحدة، تهدف في حملة مكافحة الإرهاب إلى الهيمنة على ثروات الأمة بعد عجز مواردها عن مواكبة تطورها الصناعي الهائل في كل المجالات، وبالتالي يعتبر الصراع الناشب بين الولايات المتحدة وحلفائها من جهة والصحوة الإسلامية ورجالاتها من جهة أخرى إنما هو «صراع عقائدي أخلاقي سلوكي، اجتماعي، اقتصادي حضاري»[١] وهو نوع من الدفاع عن النفس الذي تقره كل الرسالات السماوية، وتدخل في إطاره العمليات الجهادية والاستشهادية التي يقوم بعملية تأصيل فقهي لها ويقدم الدليل الشرعي على مشروعيتها[٢]. ويقول إنه لا يجوز إعطاء مواطني الدولة الغازية المعتدية عقد أمان أو تأشيرات دخول إلى أي بلد إسلامي، سواء كانوا مدنيين في السلطة التنفيذية أو في السلطة التشريعية أو كانوا عسكريين في أجهزة الأمن أو الجيش، فضلاً عن تقديم تسهيلات أو قواعد عسكرية لهم. ويحدد حالات للعمليات الجهادية والمقاومة ولكل منها يضع ضوابط شرعية ويتحرى لها الدليل النقلي كي لا تقوم الفوضى أو يحدث الظلم وملخصها على الشكل التالي:

١ ـ يجوز للمقاومة توجيه ضربات للعدو وحلفائه مطلقاً، مدنيين كانوا أو عسكريين، إذا كانوا على أرض البلد المحتل.

٢ ـ يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العاملين في حكومة العدو المحتل وحلفائه في بلادهم وفي سائر بلاد المسلمين.

(١) انظر الفصل الرابع من المرجع نفسه، ص ص ١٧ ـ ٩٣.
(٢) انظر الفصل الخامس من المرجع نفسه، ص ص ٩٦ ـ ٩٧.

٣ ـ لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى المدنيين من رعايا العدو المحتل وحلفائه، في غير البلد المحتل، إلا إذا كان ذلك وسيلة اضطرارية أخيرة للضغط على حكومتهم كي تتخلى عن عدوانها.

٤ ـ لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العدو وحلفائه مدنيين وعسكريين، إذا كانوا في بلد محايد ومسالم[١].

يشدد الشيخ زكريا في مقاربته الجهادية على ضرورة تجنيب الأبرياء كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، كي لا يقعوا في ظلم الآخرين[٢]، ولكن إذا تسبب رد العدوان «في إلحاق الأذى بالأبرياء في البلد، فإن الله تعالى لا يؤاخذ عليه، لأن غير المعتدي ليس مقصوداً بالإصابة لذاته، وإنما أصيب على جهة التبعية»[٣]. ويقدم الشيخ في ذلك أدلته الشرعية من القرآن والسنة. ويقرر أن الذي يتخذ قرار الهجوم والدفاع من حيث الأصل هو خليفة المسلمين، إلا أن علماء البلد المعتدى عليه يستطيعون إصدار الفتوى بوجوب الجهاد بالتشاور مع أهل الخبرة. ويختم كتابه بالقول: «إن المسلمين ليسوا ضد الآخرين من حيث هم آخرون، وإنما هم ضدهم من حيث هم معتدون على دين هذه الأمة وعلى ثرواتها وعلى أراضيها..». لكن اللافت هو دعوته الولايات المتحدة أن تعترف بدين الإسلام وأن تكفّ عن ظلم المسلمين والعدوان عليهم والتدخل في شؤونهم، «عندئذ وبعد توحيد قيادتهم يتحالف معها العالم الإسلامي ويوظف طاقاته المادية والبشرية والجغرافية، لمواجهة الخطر الصيني الشيوعي المتنامي المشترك الذي لا يؤمن بالله تعالى، ولا يعترف برسله، ويسعى إلى القضاء على فكرة الدين الإلهي في الأرض كلها. فأي السياستين أولى بالاعتماد عند عقلاء البيت الأبيض الأميركي..»[٤]. وهو يسبق هذه الخلاصة بالهجوم على العلمانيين وتفنيد دعواهم ومقولاتهم، باعتبارها مقولات جاهلية، عدوانية، كافرة، وظالمة وإرهابية.

هذا النموذج من القراءة السلفية للظاهرة الجهادية يقدم رؤية متقدمة عما هو متداول في السلفية المدرسية التقليدية التي كانت تتجنب الدخول في مباحث فقهية تفصيلية تتعلق بالسياسة، وهي أيضاً قراءة لا تتطابق مع كل ما تطرحه السلفية الجهادية القاعدية. قد تتقاطع معها في بعض المسائل الجهادية، لكنها تميّز نفسها في مسألة شمول المدنيين في رد العدوان، بل هي تضع شروطاً صعبة لها في بعض الحالات وتحرمها في حالة وجود المدنيين في دول مسالمة أو محايدة. ورغم هذا التمييز فإن هذه المقاربة "الجهادية" للتيار السلفي الدعوي في لبنان، فضلاً عن الاهتمامات

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

السياسية المتزايدة بالشؤون السياسية اللبنانية، تؤشر على توجهات وتطورات سوف تشهدها الساحة الإسلامية، خاصة إذا ما قورنت بتنامي قدرات هذا التيار التنظيمية والشعبية والمادية. وهذا الأمر سوف يعكس حالة من التنافس والاستقطاب بين مختلف القوى العاملة في الساحة الإسلامية، وفي الخلاصة تؤشر تلك المعطيات على تنامي دور "الجيل الجديد" في التيار السلفي التقليدي اللبناني.

٩ ـ السلفية الجهادية في لبنان

ليس من السهل الكتابة عن هذه الشريحة من الإسلاميين وذلك لعدة أسباب:

- إنهم لم يعلنوا بواسطة تنظيماتهم المعروفة عن وجود أي نشاط لهم حتى الآن في لبنان.
- إنهم لا يعتمدون الأسلوب العلني، بل يلجأون في عملهم إلى أقصى درجات السرية.
- إنهم قد يعتمدون التمويه والانخراط في تنظيمات إسلامية سنية معروفة وتعمل بأسلوب علني.
- إنهم قد يعرفون من أفكارهم وطروحاتهم، لذلك هم حذرون إلى أقصى الدرجات في التعبير عنها علانية حتى لا يتعرضوا للملاحقة والشبهة.

ومع ذلك برز في السنوات الأخيرة ما يشير إلى مجموعات وخلايا على علاقة بتنظيم القاعدة، وإن كانت هذه المجموعات لم تصل في بنائها التنظيمي إلى حدّ التمكن، فضلاً عن عدم اعتمادها للبنان كقاعدة لنشاطها. والكتابة في هذا المجال تحتاج إلى حذر شديد نظراً لعدم توفر المعطيات اللازمة. لكن المعروف حتى الآن أن هناك مجموعتين سبق وتكشفت علاقتهما بالقاعدة ويتبنى عناصرهما جملة الأفكار السلفية الجهادية وهما ما عرف بمجموعة أبو عائشة التي ارتبط اسمها بحوادث الضنية مطلع العام ٢٠٠٠، ومجموعة عصبة الأنصار وقائدها أبو محجن الذي ارتبط اسمه بعملية اغتيال الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. والتوقف عند هاتين المجموعتين بشيء من العرض والتحليل قد يلقي الأضواء على أسلوب عمل هذه المجموعات ومنطلقاتها الفكرية والفقهية.

أ ـ عصبة الأنصار.. الناجون من النار:

تأسست عصبة الأنصار على يد الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي أواسط العام ١٩٨٥، وكان رفاقه يلقبونه بالشيخ أبي عبد الله، وهو لقب حاز عليه فيما بعد، إذ إن

بداياته لم تكن لها علاقة بالتدين وكان قريباً من أجواء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ذات التوجه الماركسي واليساري. وحيث نشأ الشريدي في مخيم عين الحلوة الفلسطيني قرب مدينة صيدا، لم يكن هناك تواجد فاعل لتنظيمات أو تيارات إسلامية. كانت هناك مجموعة صغيرة من الإخوان المسلمين ارتبطت بعلاقة تنسيق مع الجماعة الإسلامية التي كان لها نشاط فاعل في المدينة، فضلاً عن مجموعة تابعة لحزب التحرير الإسلامي. تعرَّف هشام الشريدي على أفكار حسن البنا من أمام مسجد يدعى حسن زغموط وتعلم منه القواعد الأساسية للدين. خلال الاجتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢ ثم اعتقال الشريدي حين كان يقاتل مع مجموعات من حركة فتح إلى جانب عناصر سيصبحون فيما بعد من قيادات عصبة الأنصار ومن هؤلاء أحمد عبد الكريم السعدي المعروف بـ "أبو محجن".

لم يتح لهشام الشريدي أن يكمل تعليمه الأساسي، وهذا ما منعه من التعمق في الفكر الديني، فاكتفى بالعموميات، وكانت البداية بمواجهة ما يعتبره "منكراً" انطلاقاً من حديث الرسول: «من رأى منكم منكراً فليغير بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان». لم يشأ أن يكتفي بأضعف الإيمان، بل كان يفضل دائماً مواجهة المنكر باليد، فكان يواجه المفطرين في رمضان وبائعي الخمور. اختلف مع حركة فتح على خلفية مقتل أحد العناصر المقربين من فتح التي اتهم فيها أحد عناصر "العصبة" الذي تم اعتقاله من قبل مسؤول حركة فتح في المخيم أمين كايد. لم يكتفِ الشريدي بالمطالبة بإطلاق سراح المعتقل بل عمد إلى إخراجه من السجن وتأمين الحماية له، الأمر الذي أدى إلى انفجار الصراع بين عصبة الأنصار وحركة فتح في مخيم عين الحلوة الذي انتهى في العام ١٩٩١ بمصرع هشام الشريدي وأمين كايد وآخرين في سلسلة من الصدامات تداخلت فيها عناصر عديدة.

لم تكن عصبة الأنصار خلال هذه المرحلة تمتلك رؤية فكرية لعملها، ولم تكن تستند إلى قراءة فقهية واضحة المعالم، وهي اعتمدت في المسائل الفقهية على الشيخ أسامة أمين الشهابي (من مواليد ١٩٧١، فلسطيني ومطلوب من السلطات اللبنانية بتهم مختلفة) وعماد ياسين، وكان الاثنان بمثابة فقهاء العصبة ومنظِّريها. في تلك المرحلة توافد إلى المخيم مجموعات من حركة التوحيد الإسلامية التي لوحق أعضاؤها في طرابلس والشمال من قبل القوات السورية إثر صدامهم معها، وقد احتضنتهم حركة فتح في البداية قبل أن تجتذب العديد منهم عصبة الأنصار.

بعد مقتل هشام الشريدي تولى أبو محجن مهمة أمير العصبة، وهو أيضاً فلسطيني الجنسية، نشأ في مخيم عين الحلوة وحصل على تعليم متوسط، وهو كما "أميره" الشريدي كان تنقَّل بين الجبهة الشعبية وفتح إلى أن استقر في عصبة الأنصار وأصبح من

أقرب المقربين إلى أميرها. لذلك كان طبيعياً أن يسير على خطى سلفه في مكافحة المنكرات داخل المخيم، وسرعان ما امتد نشاطها إلى خارجه، فاتهمت العصبة بتفجير محلات بيع الخمور، وأصبحت فيما بعد أكثر شهرة حين اتهمت بتمويل وتدريب العناصر التي اغتالت الشيخ نزار الحلبي، ومن ثم اغتيال القضاة الأربعة في صيدا، فضلاً عن المشاركة في أحداث منطقة الضنية في الشمال التي قادها بسام كنج المعروف بـ "أبو عائشة". وعلى أثر هذه الأحداث والعمليات صدرت أحكام إعدام بحق أبو محجن الذي لا يزال متوارياً عن الأنظار في "بلاد الله الواسعة" كما يقول أنصاره، كما نفذت أحكام الإعدام بحق الثلاثة الذين أدينوا باغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش).

شهدت العصبة عدة انشقاقات منذ وفاة مؤسسها الشيخ الشريدي، قاد الانفصال الأول عماد ياسين الذي اعتبر أبو محجن وجماعته قد انحرفوا عن خط المؤسس معتبراً نفسه أحق بالإمارة، أما المنظّر الثاني للعصبة الشيخ أسامة أمين الشهابي فقد امتنع عن ممارسة أي نشاط، لا سيما بعد مصرع شقيقه الذي اتهم بعملية سلب لبنك في الدامور. أما عبد اللّه الشريدي نجل الشيخ هشام مؤسس العصبة فقد اعتبر نفسه الأحق بتركة أبيه، إلا أن أبا عبيدة وأبا طارق أفهماه أنه لا يستطيع أن يحمل على منكبيه عبء المهمة لا سيما وأن عمره لم يتعد في حينه العشرين عاماً، ثم إنه لا يملك ثقافة دينية تؤهله للمهمة. إلا أن هذا لم يقنعه فأعلن ولادة "عصبة النور" في العام ٢٠٠٢ وتورط بعدها في حماية بديع حمادة اللبناني المتهم بقتل عناصر من قوى الأمن الداخلي اللبناني أثناء محاولة اعتقاله، الأمر الذي أثار أزمة كبيرة عملت حركة فتح على تلافيها عبر الضغط لتسليم المطلوب إلى السلطة اللبنانية من خلال إيجاد مخرج بتسليمه بداية للشيخ ماهر حمود باعتباره مرجعية دينية. والواقع أن تشكيل "عصبة النور" شكل إحراجاً لأصدقائه وحلفائه في عصبة الأنصار، ومع ذلك لم يحدث بين الطرفين أي اشتباكات مسلحة، بل حدث مثل هذا بين عصبة النور وبعض عناصر فتح المتهمة بتدبير اغتيال والده الشيخ هشام مؤسس عصبة الأنصار، وقد حدثت صدامات واغتيالات متبادلة انتهت بكمين تعرض له عبد اللّه الشريدي أثناء عودته من تشييع أحد أقربائه الذي اغتيل في حادثة غامضة، سقط بنتيجته مصاباً بجروح بالغة، وقتل عمه يحيى وأحد المارة وأصيب آخرون[1].

وبرز في الآونة الأخيرة اسم تنظيم "جند الشام"، وأعلن الفلسطيني محمد أحمد

(١) جريدة **النهار** اللبنانية، ١٨/٥/٢٠٠٣.

شرقية (أبو يوسف) الذي أتى إلى مخيم عين الحلوة من مخيم نهر البارد عام ١٩٨٩، ولادة هذا التنظيم الجديد التي ترافقت مع صدامات مسلحة متكررة مع حركة فتح، ومع شائعات عن تورط هذا التنظيم في عملية اغتيال القيادي في حزب الله غالب عوالي، الأمر الذي ينفيه "جند الشام" بشدة. وقد انتشرت هذه الشائعة إثر بيانات صدرت عن الجند أعلنوا فيها اختلافهم مع السيد حسن نصر اللّه الذي استنكر "قطع" رؤوس الأميركيين في العراق مؤكدين «أن أوان جزّ الرؤوس قد حان». ويؤكد أبو يوسف «نحن وحزب الله في خندق واحد، لكننا نختلف في جزئية وجوب قتل الأعداء، إن ذلك منصوص عليه شرعاً.. والبيان الذي وزع باسمنا حول اغتيال الشهيد عوالي مدسوس من جانب الأعداء، ولا يمكن أن نقاتل من يقاتل الأعداء». ويقول إن اسم "جند الشام" تم استلهامه من أحاديث النبي محمد (ﷺ) وهو الذي وصفهم بأنهم في «رباط إلى يوم القيامة» و«أنهم خاصة الله في أرضه»[1].

وتعود عناصر هذا التنظيم الناشئ إلى منابت فكرية عدة. فالشيخ أبو يوسف نفسه تأثر بأفكار الإخوان المسلمين وأفكار حزب التحرير، وعناصره الأخرى أتت من عصبة النور التي ضعف نشاطها بعد عملية الاغتيال التي تعرض لها مؤسسها عبد اللّه الشريدي[2]، ومن عصبة الأنصار، ومن تيار تكفيري مستجد لم يلتحق بتنظيمات من قبل كما يرى الشيخ جمال خطاب مسؤول «الحركة الإسلامية المجاهدة» في المخيم، وهو شخصية تحوز على احترام وثقة مجموعات عديدة، وهو يؤكد كلام أبو يوسف شرقية، الذي ينفي أي علاقة لجند الشام بتنظيم القاعدة رغم ما يوجد من قواسم فكرية مشتركة. أما أهداف الجند فيلخصها أبو يوسف باثنين.

١ - إقامة شرع الله استناداً إلى كتاب الله وسُنّة رسوله وآراء العلماء السابقين.

٢ - الجهاد في سبيل الله، بحيث نهيء أنفسنا لقتال أعداء الله، أميركا وإسرائيل والذين يعتدون علينا كمسلمين.

وقد انضم إلى هذا التنظيم بعض اللبنانيين الذين لجؤوا إلى المخيم، وتنقلوا بين عصبة الأنصار وعصبة النور، ومن بينهم غاندي السحمراني (أبو رامز) الذي أصبح ناطقاً باسم "الجند" والذي يقول: «إن جند الشام موجودة في كل البلدان العربية بسبب ابتعاد المسلمين عن دينهم، ونحن قمنا بإمساك الراية بعقيدة صحيحة بالولاء والبراء

(١) انظر المقابلة مع أبو يوسف، مسؤول جند الشام، في مجلة **الوسط** (الحياة الأسبوعية)، لندن، العدد ٦٥٤، الصادر في ٩ آب/ أغسطس ٢٠٠٤، ص ٥.

(٢) انظر جريدة **النهار** اللبنانية في ٢٩/١٠/٢٠٠٤، تحقيق صبحي منذر ياغي «مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني»، ص ١٧.

حتى تعود الخلافة إن شاء الله. ولو أن العملية فيها بعض العذاب، لكننا سنبني لبنة في جدار الدولة الإسلامية»[1]. وهو ينفي أي علاقة أو دعم من أي جهة. ويتمركز مسلحو هذه المنظمة في منطقة تعمير عين الحلوة الملاصقة للمخيم، ويرفضون دخول الجيش اللبناني إليها، وهم في تواجدهم على هامش المخيم وفي منطقة محاذية له إنما يعكسون ضعف الصلات الاجتماعية معه، على عكس حالة عصبة الأنصار التي تغلب عليها ملامح الانتماء لأحياء فلسطينية داخل المخيم.

تبقى عصبة الأنصار الإسلامية أبرز القوى الإسلامية في مخيم عين الحلوة، بل أبرز التنظيمات التي تتبنى الفكر السلفي الجهادي اليوم في لبنان، وهي منذ أن توارى قائدها أبو محجن، أصبحت في عهدة قيادة ثلاثية، هي أبو شريف (وفيق عقل) وأبو عبيدة وأبو طارق (شقيق أبو محجن). ولها ممثل في اللجنة الأمنية للمخيم التي يتمثل فيها كل الفصائل والقوى الفلسطينية.

ولعصبة الأنصار مواقف سياسية وفكرية وفقهية تشي بانتمائها الواضح للتيار السلفي الجهادي، فالعصبة تعرف نفسها: «نحن نوحد الله بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.. نوحده في عبادتنا وقصدنا وإرادتنا.. وندعو إلى توحيده في جميع أنواع العبادة.. فالحلال ما أحلّه والحرام ما حرّمه.. ونحن في عصبة الأنصار نكفر بكل الطواغيت والأفكار المعادية للإسلام وكذلك الأفكار التي تتعارض مع هذا الدين الحنيف ومنها: العلمانية والديموقراطية والاشتراكية والقومية والوطنية»[2] فهذه الأفكار كلها بنظر العصبة عقائد باطلة تقوم على إنكار وجود الخالق وتجعل من الشعب إلهاً يشرع للعباد من دون الله، وهي روابط عصبية (القومية والوطنية) وجاهلية تقدم الولاء للجنس أو للأرض على الولاء للإسلام وحب المؤمنين لبعضهم البعض. وتقدم العصبة رواية نشأتها بشكل أخلاقي وعاطفي مشحون بتوتر حملة الرسالة والدعوة: «كلنا يعلم الواقع المرير الذي عاشه الناس قبيل وبعد سقوط الخلافة، فلقد تسربت إلى بلادنا الإسلامية الأفكار القومية والوطنية وانتشرت مؤخراً الشيوعية والعلمانية، واستغل أعداء الإسلام الفرصة وعاثوا فساداً في الأرض محاولين إقناع أبناء الأمة الإسلامية أن التخلف الذي أصابهم إنما هو بسبب تمسكهم بالدين والعقيدة.. وانتشرت مظاهر الكفر والانحلال.. ولكثرة الفتن وضغط الواقع أصبح نادراً أن تجد شباباً واعياً ملتزماً بأحكام دينية.. لكن إرادة الله غالبة فعاد كثير من الناس إلى رشدهم ونفضوا عنهم غبار الجاهلية.. وتشكلت الجماعات الإسلامية المخلصة التي قامت من أجل تبصير الناس

(١) جريدة **المستقبل** اللبنانية، ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٥.

(٢) انظر موقع عصبة الأنصار على الإنترنت: www.alqassem.jeeran.com.

بدعوة ربهم واستئناف الحياة الإسلامية، قامت الجماعات تصارع الطغاة بالكلمة والسيف لمواجهة معسكر الكفر.. وفي لبنان "عين الحلوة" حيث طغى الكفر والعصيان وكان سب الله ورسوله أمراً مألوفاً، وكان الاستهزاء والجهل بالدين أمراً يخيم على عقول كل الناس إلا من رحم الله.. قام شيخ جليل حاملاً لواء الإسلام للناس فأنار بدعوة الإسلام قلوباً حائرة وطرقاً مظلمة، إنه الشيخ أبو عبد اللّه (هشام الشريدي) الذي خرج من بين ذلك الركام يدعو إلى الله عز وجل، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والتف حوله الشباب، فأعاد إليهم رجولتهم وأثمرت دعوة الإسلام ثمرتها.. فقام الرجال وشيخهم لا يدعون صنماً إلا هدموه ولا فكراً مخالفاً للإسلام إلا هاجموه ولا معادياً لله إلا أذلوه فانتشر الحق وعلا صوته، وهكذا أعلن الشيخ الشريدي أواخر عام ١٩٨٦ عن تأسيس عصبة الأنصار الإسلامية..». بهذا التقديم المشحون بعبء الشعور بالمسؤولية تقدم العصبة نفسها في مرحلة التأسيس مشيرة إلى أيدي القدر التي اغتالت أمير العصبة «الشيخ القائد رحمه الله تعالى في ١٥/١٢/١٩٩١، فبكت عليه الأرض وبكت عليه السماء لعظمة الفكر الذي يحمله وسمو الهدف الذي يسير نحوه وشمول المنهج الذي تأصل في حياته»، وكما هي الحال في مثل هذه الأوقات يتابع المسيرة أقرب المقربين «فنهض أبو محجن أميراً للعصبة يقود قوافل الدعاة وكتائب الجهاد فأيد الله العصبة على يديه بنصر تلو النصر وكانت مرحلة التوغل والانتشار».

ومن أبرز المسائل التي تركز عليها عصبة الأنصار «قضية الولاء والبراء.. التي لو تمسك بها المسلمون لهان الأمر ولعادت راية الإسلام ترفرف في الأرض بإذن الله.. لو نصر المسلمون بعضهم بعضاً لما وقفت أمامهم أي قوة بشرية أو مادية، ولكن ترى أن كثيراً من المنتسبين إلى الإسلام إما متقاعسون عن موالاة ونصرة إخوانهم أو تراهم ينصرون الطاغوت.. وتتبرأ العصبة من الشرك والمشركين والكفر والكافرين ومن جميع الأحزاب والحركات المخالفة للإسلام ومن الحكام الذين يحكمون بالكفر وتتبرأ من أعوانهم وسدنتهم.. فإلى عبيد الياسق[1] العصري وحكوماتهم وأنصارهم.. نقول لا نعبد ما تعبدون، لكم دينكم ولنا دين، كفرنا بكم وبدساتيركم وقوانينكم وتشريعاتكم، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى ترجعوا إلى دين الله.. وعلى الجماعات الإسلامية أن تظهر العداوة والبغضاء من دون مهادنة، وأن تتوقف عن الانضمام إلى

(١) الياسق: وهو مجموعة القواعد والأعراف التي وضعها جنكيز خان للاقتداء بها. وتسمى أحياناً الياسة. ويقول المقريزي إن المماليك منذ أيام الظاهر بيبرس فوضوا إلى قاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيز خان والاقتداء بحكم الياسة (انظر: المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص ٢٢٠).

مراكز حكمهم ومجالس كفرهم بحجة المصلحة، فإنه حيث يكون الحكم الشرعي تكون المصلحة وليس العكس..»[1]. في الخلاصة لا تؤمن العصبة، كما هي حال مختلف الجماعات السلفية الجهادية والمجموعات "القاعدية" بأي مهادنة لأنظمة الكفر أو المشاركة معها في الانتخابات والدخول إلى المجالس النيابية، فهذا يؤدي إلى الالتباس عند الناس بين الحق والباطل، في الوقت الذي هو مطلوب فيه حسب الحكم الشرعي إظهار العداوة والبغضاء لأنظمة الكفر، والدعوة الصحيحة إلى الله وعمادها «أمر بمعروف ونهي عن منكر وإعداد وجهاد في سبيل الله وعمل دؤوب لإعادة حكم الله في الأرض». وتخلص إلى تحديد أولويات عملها بالعناوين الأربعة التالية:

١ - الدعوة إلى الله تعالى.

٢ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ - الإعداد والجهاد في سبيل الله.

٤ - العمل لاسترجاع الديار والسلطة المغتصبة.

وهي بهذه العناوين العامة، لا تحدد فلسطين أو غيرها كهدف وإن كانت مشمولة بمصطلح "استرجاع الديار"، إلا أنها تحدد في بيان لها أنها انطلقت «تعمل من أجل استعادة الحق السليب بدولة الخلافة.. فتعالوا أيها المسلمون المجاهدون لنتعاون من أجل إعلاء راية لا إله إلا الله محمد رسول الله»[2]. فقضية الانتماء إلى الوطن لا تحدد أولوية الهدف عند العصبة، لذلك ليس مستغرباً أن تكون ظاهرة "الخروج" إلى العراق من أجل الجهاد، وقبلها إلى أفغانستان، إحدى أهم القضايا التي تستقطب الاهتمام لديها اليوم.

وعملية التكفير عند "العصبة" لا تقف عند حدود الأنظمة والحكومات، بل تشمل مجموعات وأفراداً يتم تصنيفهم ككفار أو مرتدين. وعلى هذا الأساس فالشيخ نزار الحلبي «قد قُتل لأنه كافر، ونال جزاءه، ومن قتله فقد نفذ شرع الله فيه»[3]. وقد نفت "العصبة" مراراً أي علاقة لها مع أسامة بن لادن أو القاعدة، مع تأكيدها أن «هذا لا يعني أنها تقف منه موقفاً معادياً، بل على العكس تراه مسلماً ومجاهداً مخلصاً يعمل في سبيل الله ويحمل فكراً وعقيدة تدفعه إلى السير على المنهاج النبوي وما خطه السلف الصالح..». وهذا يعني أنها تلتقي معه نظرياً وفقهياً وإن كانت العلاقة التنظيمية مبهمة

(١) انظر مفاهيم عصبة الأنصار على موقع الإنترنت: www.alqassem.jeeran.com.

(٢) «بيان عصبة الأنصار الإسلامية»، الصادر في ٩ صفر ١٤٢٥هـ/ ٣٠ آذار (مارس) ٢٠٠٤.

(٣) انظر التحقيق الذي أعده زهير هواري عن الحركات الإسلامية السنيّة في جريدة **السفير** اللبنانية، ٧/ ٢/ ٢٠٠٣، ص ٤.

ولا تتوافر حولها معطيات واضحة. إن كون القاعدة وأسامة بن لادن مصدر إلهام لعمل عصبة الأنصار على الصعيد السياسي والنظري أمر لا تنفيه مصادر العصبة والمقربون منها، وهؤلاء لا ينفون أيضاً أن التمويل في غالبه كان يرد من بن لادن، وأن أبا محجن ونائبه أبو عبيدة وأبو طارق (شقيقه) قد سبق لهم وبايعوه "في المكره والمنشط"[1]. مع ذلك يجزم مسؤولو التنظيمات والفصائل الفلسطينية في مخيم عين الحلوة أن لا أثر لتنظيم "القاعدة" ولأصوله وفروعه في المخيم، وأن ظاهرة "الخروج" إلى الجهاد في العراق، وهي ظاهرة نشطة جداً في المخيم، لا تشكل دليلاً على وجود "القاعدة" في المخيم، على الرغم من أن عشرات من أبناء المخيم قد ذهبوا إلى العراق، وكثيرون منهم نفذوا عمليات استشهادية ونعتهم «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين» على مواقعها في الإنترنت، وفي المخيم تولى "مسجد الطوارئ" التابع لعصبة الأنصار إذاعة خبر استشهادهم في العراق، من دون أن تتولى العصبة التي ينتمي إليها معظمهم تبنيهم كعناصر منها. أسماء كثيرة يجري الإعلان عن استشهاد أصحابها في العراق من مساجد العصبة، ومن هؤلاء أحمد محمود الكردي (لبناني ينتمي إلى العصبة) وعماد الحايك ونضال حسن المصطفى (شقيق أبو عبيدة الناطق باسم العصبة) وصالح الشايب وعمر ديب السعيد وأحمد ياسين وأحمد الفران وإبراهيم الخليل، ومن تنظيم "أنصار الله" الذي يتزعمه المنشق عن حركة فتح جمال سليمان الذي استشهد شقيقه حسن فضلاً عن محمد عبد اللّه زيدان في العراق بعد أن ذهب للجهاد «دون علم التنظيم» كما يقول المقربون من "أنصار الله"[2]. أصبحت الطريق إلى العراق سالكة على خطين، والتنظيمات التي ترسل ناشطيها إلى "الجهاد" في ذلك البلد معروفة وعلى رأسها عصبة الأنصار، وقد أصبحت صور شهداء «أسود الشام في بلاد الرافدين» تتصدر مواقع الإنترنت التابعة للزرقاوي وتنظيمه «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين». مع ذلك فالخروج إلى العراق لا يعني بحسب كثير من فعاليات المخيم الانتماء للقاعدة، رغم أن العائدين من العراق بعد خوضهم تجربة "الهجرة إلى الجهاد" يتكاثرون وهم محملون بأفكار وميول مختلفة عما كان سائداً لديهم قبل ذلك. سلفية عصبة الأنصار ليست محل شك رغم أن مسؤولي الفصائل الفلسطينية ينفون ذلك ويؤكدون أن لا علاقة لها بالقاعدة، لكن الوقائع الميدانية والأطروحة الفقهية المتبناة والمعممة تنفي هذا النفي.

(١) المرجع نفسه، ص ٤.

(٢) انظر التحقيق الهام الذي أعدّه حازم الأمين بعنوان «غرباء يأتون في موسم القاعدة لتجنيد انتحاريين للعراق» و«ثقافة المهاجر الجهادية تغزو مخيم عين الحلوة.. والزرقاوي يسجل اختراقاً في لبنان»، جريدة **الحياة**، في ٢٦/ ١/ ٢٠٠٦. عن موقع الإنترنت شفاف الشرق الأوسط www.metransparent.com/text/hazem-el-amin.

فتنظيم القاعدة ليس تنظيماً هرمياً، والتيار السلفي الجهادي ليس حزباً متماسكاً على الطريقة التقليدية، إنه تيار تدور في فلكه عشرات المجموعات التي تنسق بطريقة أو بأخرى مع القيادة أو تتحرك بوحي منها، ويكفي أن يطلع المرء على بعض مواقع الإنترنت السلفية الجهادية ليجد فيها ما يكفي من مواد التوجيه والتعبئة المتاحة لكل راغب. وحول العصبة يقول أحد الناشطين الجهاديين: «إن الإخوة في العصبة في طريقهم إلى إكمال سلفيتهم الجهادية. قد تنتشر بينهم بعض العادات المخالفة كالتدخين مثلاً، وبعضهم الآخر ولأسباب أمنية لم يطلق لحية يتجاوز طولها قبضة الكف، لكن هذه إشارات خارجية وربما أملتها الضرورات»[١]. وتزداد الإشارات يوماً بعد يوم عن علاقة العصبة بتنظيم القاعدة، وعن إشرافها على شبكة لتوريد الاستشهاديين إلى العراق، وآخرها ما أعلنته وزارة الخزانة الأميركية عن تجميد أرصدة السوري سليمان خالد درويش الذي لعب دوراً أساسياً في تدريب عناصر القاعدة على الأسلحة والطبوغرافيا والمدفعية والإلكترونيات وتصنيع المتفجرات واستخدامها ومن هؤلاء عناصر عصبة الأنصار في مخيم عين الحلوة[٢]. كذلك كشفت التحقيقات التي يشرف عليها قاضي التحقيق العسكري اللبناني رياض طليع مع المدعو صالح محمود الجمل الأوسترالي الجنسية الأردني الأصل أنه ينتمي إلى تنظيم القاعدة ومتورط في العملية التي استهدفت منطقة السفارات في المزة حيث تلقى التهاني بنجاحها من أحد مسؤولي عصبة الأنصار، وتفيد المعلومات أن الجمل له ارتباطات مع مشبوهين دوليين بانتمائهم إلى تنظيم القاعدة بدءاً بأبو مصعب الزرقاوي وصولاً إلى الشقيقين اللبنانيين الأوستراليين بلال وماهر خُزعل المحكومين غيابياً في قضية متفجرة الماكدونالدز في لبنان، وهو - أي الجمل - تلقى تدريبات مكثفة في مخيم عين الحلوة على يد عصبة الأنصار وألقي القبض عليه أثناء محاولته مغادرة بيروت عبر المطار بجواز سفر أوسترالي مزور[٣]. كذلك جاء كشف الشبكة الأخيرة مطلع العام ٢٠٠٦ التي تضم ناشطين لبنانيين وسوريين إضافة إلى أردني وسعودي، والتي ترجح الأجهزة الأمنية اللبنانية أن تكون وظيفتها الأساسية تجنيد متطوعين إلى العراق، وقد ألقي القبض على أفرادها أثناء التحقيق في قضية أحمد أبو عدس، إذ تعتقد سلطات التحقيق اللبنانية والدولية بأن ناشطاً جهادياً فلسطينياً يدعى خالد طه هو من اصطحب أبو عدس إلى سورية قبل أسبوعين من جريمة اغتيال رفيق الحريري.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧.

(٢) الخبر منشور على موقع شفاف الشرق الأوسط في ٣١/١/٢٠٠٦.

(٣) الخبر منشور في موقع إيلاف في ٢٤/٦/٢٠٠٤ وكذلك على موقع www.syriamirror.net .

في الخلاصة، تشهد المخيمات الفلسطينية، وخاصة مخيم عين الحلوة الذي يضم أكبر تجمع فلسطيني في لبنان، نمواً مضطرداً باتجاه التدين، بقيت تعبيراته مكتومة إلى حدّ ما في زمن الوجود السوري. لكن ما إن غادر آخر جندي سوري الأراضي اللبنانية في ٢٦/٤/٢٠٠٥ حتى ارتفع صوت بعض المجموعات السلفية والأصولية في أحياء المخيمات، وظهرت مجموعات غير معروفة سابقاً ولم يعرف لها أي حضور مباشر مثل مجموعة "الشباب الفلسطيني المسلح" التي أذاعت بياناً في ١٦/١/٢٠٠٦. ومهما يكن الأمر فإن هذه المجموعات المتناسلة قد استقرت أخيراً على ست هي، باستثناء "الشباب الفلسطيني المسلح":

- عصبة الأنصار (عبد الكريم السعدي).
- أنصار الله (جمال سليمان).
- الحركة الإسلامية المجاهدة (الشيخ جمال خطاب).
- جند الشام (غاندي السحمراني - أبو رامز الذي تولى إمرة هذه الجماعة بعد استقالة محمد أحمد شرقية في ٥/١٠/٢٠٠٤، وبعدما التحق عماد ياسين بعصبة النور).
- حزب التحرير الإسلامي.
- عصبة النور[١].

ب - شبكات وخلايا بين طرابلس والضنية والبقاع:

أحد تقارير الوكالة الدولية للتنمية التابعة للأمم المتحدة اعتبر منطقة باب التبانة في طرابلس «أسوأ حزام بؤس في لبنان والمنطقة العربية». في هذه المنطقة التي يعشش فيها الفقر والحرمان والبطالة نمت وترعرعت التنظيمات المسلحة منذ أواخر الستينات التي اتخذت شكلاً محلياً يتناسب والمرحلة. فمن هناك أطلق علي عكاوي "الثائرون" ليخوض صراعاً مع الدولة انتهى بمصرعه في ظروف غامضة داخل السجن، وهناك وجدت كل التنظيمات المسلحة البيئة المناسبة لتجنيد العناصر الجديدة وتوريدها إلى كل الجبهات، بدءاً بالمقاومة الفلسطينية وانتهاء بحركة التوحيد ولجان الأحياء أو المساجد والجماعات السلفية المتعددة.

في هذه البيئة نمت وترعرعت "إمارة الفتاوى التكفيرية" ومنها استطاع أبو عائشة (بسام كنج) أن يستقطب ويجنّد بعض الفتية ليتوسع باتجاه الأحياء الشعبية الأخرى مركّزاً على العناصر السلفية فضلاً عن العناصر التي كانت لها سابقاً تجربة عسكرية مع حركة

---

(١) جريدة **السفير** اللبنانية، ١٨/٢/٢٠٠٦.

التوحيد الإسلامية. بدأ ذلك بعد اغتيال الشيخ نزار الحلبي وإعدام الثلاثة الذين اتهموا بقتله والذين ينتمون إلى التيار السلفي الجهادي ويرتبطون بعلاقة ما مع أبو محجن وعصبة الأنصار، الأمر الذي أثار غضباً شديداً في الأوساط السلفية عموماً، ترافق ذلك مع حملة الاعتقالات الواسعة التي تعرض لها هؤلاء إثر سلسلة متفجرات ألقيت على بعض الكنائس في المدينة، وقيل حينها إن المعتقلين تعرضوا لأبشع أنواع التعذيب، ثم تفجرت قضية إغلاق الإذاعات التي طاولت إذاعات إسلامية ومنها إذاعة حركة التوحيد التي أغلقت بالقوة وسقط في هذه العملية شهيدان للحركة. في هذه الأجواء الغاضبة والناقمة ظهر أبو عائشة في طرابلس، وهو من العناصر التي ارتبطت بالقاعدة وكان لها نشاط بارز في أفغانستان، ويقول بعضهم إنه كان مقرباً من أسامة بن لادن، وشارك في القتال والجهاد وكان مع المجموعات الأولى التي اقتحمت العاصمة كابول. أبو عائشة من مواليد طرابلس ـ القبة، غادر المدينة أثناء الغزو السوفياتي لأفغانستان، ولا تتوافر معلومات كثيرة عن سيرته، إلا أنه عاش في الولايات المتحدة الأميركية بعض السنوات قبل أن يتوجه إلى أفغانستان، وهناك تمكن من اكتساب خبرة قتالية عالية. وفور عودته إلى طرابلس حوالى العام ١٩٩٨ بدأ في تكوين خلايا جهادية مستفيداً من حالة الغضب التي كانت سائدة في ذلك الحين تجاه ممارسات السلطة والاعتقالات التي قامت بها في أوساط الإسلاميين.

بدأت فكرة التدريب على السلاح في جرود الضنية تتخمّر في ذهنه، فجرى استطلاع المنطقة ووقع الاختيار على جرود نائية مطلة على بلدة بقاع صفرين إحدى أجمل قرى الاصطياف في المنطقة. كانت البداية "مخيم الاعتكاف" للدراسة والتأمل، وبدأ هذا المخيم يأوي الهاربين من ملاحقة عناصر أجهزة الأمن اللبنانية، وبدأ العدد يتزايد والسلاح يصل، ثم حدث الاصطدام الدامي بينهم وبين الجيش اللبناني وتسلسلت الأحداث:

- منذ شهر تشرين الأول/ ديسمبر ١٩٩٩ بدأ أهالي الضنية يلاحظون وجود مجموعات مسلحة في جرود النجاص وجوارها. وبدأت ترد أخبار عن تدريب لعناصر يجري في مخيم عسكري لمسلحين في تلك المنطقة.
- يوم الجمعة ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩ حدث الاصطدام الأول بين المسلحين والجيش في منطقة عاصون وأسفر عن سقوط شهيدين في صفوف الجيش اللبناني واختطاف ضابط الدورية.
- السبت ١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ اندلاع واسع للمواجهات في الجرد وفي محيط بلدتي عاصون وبقاع صفرين، والجيش يستعيد إذاعة القرآن الكريم من أيدي المجموعة المسلحة.

- الأحد ٢ كانون الثاني ٢٠٠٠ تنسحب المجموعة المسلحة من جرود الضنية باتجاه بلدة كفرحبو وتتمركز في بعض أحيائها ومنازلها محتفظة بالضابط المختطف كرهينة. والجيش يطوق البلدة وتبدأ اشتباكات عنيفة بينه وبين المسلحين.
- الثلاثاء ٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ الجيش يلاحق فلول المسلحين في كل جرود الضنية وصولاً إلى منطقة السفيرة، واشتباكات في محاذاة بلدة بقرصونا تودي بحياة مدنيين وتجرح عائلة الشقيق. وينجح الجيش في اقتحام المواقع التي تمركز فيها المسلحون في بلدة كفرحبو.
- الأربعاء ٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ الجيش اللبناني يعلن تدمير البنية العسكرية للمسلحين ويطارد الفارين في الجبال وقتلى المجموعة المسلحة يصلون إلى ١٢ عدا الجرحى، ويعثر الجيش على جثة المقدم النداف بين الأنقاض فضلاً عن أربعة جنود آخرين[١].

قتل في الاشتباكات بسام كنج "أبو عائشة" قائد المجموعة ومعه أبرز مساعديه، واعتقل العشرات من الذين كانوا في المخيم أو تدربوا فيه وحولوا إلى المحاكم ووجهت الاتهامات إلى ١٢٠ شخصاً، بينهم العشرات غيابياً، بسبب صلتهم باشتباكات الضنية. ووفقاً للائحة الاتهام وجهت إلى ٢٨ شخصاً منهم تهمة المشاركة في الاشتباكات المسلحة، قتل منهم خلال الاشتباكات سبعة. وهناك مجموعة أخرى وجهت إليها الاتهامات تضم ما عرف بمجموعة المساندة في القتال ضد الجيش في جرود الضنية، المجموعة الأخرى الثالثة عرفت بأنها «مجموعة المراكز القيادية في العصابة المسلحة» وذكر الاتهام أنها تضم ١٣ عضواً. المجموعة الأخيرة التي شملها الاتهام هي المجموعة التي تلقت تدريباً على السلاح ولم تشارك في الاشتباكات.

تربط لائحة الاتهام بين جماعة أبو عائشة وجماعة عصبة الأنصار، المصنفة دولياً على لائحة الإرهاب لدى الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأميركية، والاتهام يحدد أن العصبة قدمت دعماً معنوياً ومادياً في صيغة أسلحة وأفراد إلى جماعة الضنية.

لم يتح لجماعة أبو عائشة الوقت الكافي لبلورة طرح فكري وفقهي خاص، ربما كان الأمر يعود إلى أن هذا الطرح متوافر بالسلفية الجهادية والطروحات القاعدية، بل إن تسمية هذه المجموعة بـ "جماعة الضنية" هي تسمية أمنية، فغالبية العناصر ليسوا من منطقة الضنية بل من طرابلس وضواحيها، وقد ثبت فيما بعد أن هناك تواصلاً تنظيمياً بين هذه الجماعة ومجموعة القرعون في البقاع الغربي، وأن الجميع ليسوا أكثر من

(١) جريدة **اللواء** اللبنانية، ٦/١/٢٠٠٠.

مجموعات محلية لشبكة أوسع تنتمي إلى التيار الجهادي كانت في طريقها إلى بلورة قواعد راسخة لها في بعض الهوامش المحلية. تعددت الأسماء التي أطلقت على هذه المجموعة من "جماعة الضنية" إلى "جماعة التكفير والهجرة"، إلا أن الثابت أن أبو عائشة لم يعلن عن أي اسم لهذه المجموعة، على الرغم من اتصالاته الخارجية الثابتة مع بعض قيادات القاعدة في مراحل سابقة، وعلى الرغم من اتصاله وتنسيقه مع عصبة الأنصار. ويمكن تلمس المنطلقات الفكرية لهذه المجموعة من خلال بعض الكتب التي كانت متداولة بينهم، وأهمها كتاب **القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع** والصادر عن الجماعة الإسلامية في مصر التي يتزعمها عمر عبد الرحمن، والكتاب من تأليف عصام دربالة وعاصم عبد المجيد، وفيه اجتهادات تدعو لقتال الأنظمة الكافرة، بل تدعو أيضاً لقتال أي طائفة (جماعة) تنطق بالشهادتين فيما لو امتنعت عن قتال هذه الأنظمة أو أعانتها في الحكم. ويتضمن الكتاب الأدلة الشرعية التي يعتبرها كافية للقيام بأعمال العنف المسلح[1].

كيف تم اختراق البقاع الغربي؟

لا يختلف في الواقع البقاع الغربي وراشيا عن الشمال إلا في بعض الخصوصيات. فهذه المنطقة تتميز بالتنوع الطائفي والمذهبي، ولا وجود لمدينة أساسية فيها، بل إن بلداتها قد تتوازى من حيث الحجم كحالة جب جنين وراشيا الوادي وصغبين أو مشغرة والقرعون وسحمر والمرج ومجدل عنجر. ولطالما كانت الجماعات الإسلامية في المنطقة هامشية التأثير ومقتصرة على بعض أتباع الطرق الصوفية، فقد كانت التيارات اليسارية والقومية هي المهيمنة لفترات طويلة. وقد كان اكتشاف وجود صلات بين أبو عائشة ومجموعات من البقاع الغربي أمراً مفاجئاً للبعض، إلا أن سكان المنطقة كانوا قد بدأوا يلاحظون نمواً واضحاً لتيارات سلفية لم تعتد عليها المنطقة من قبل.

البداية كانت مع حاتم علي وقاسم ضاهر، الأول كان مع ذويه الذين غادروا لبنان إلى العمل في إفريقيا، والثاني غادر أيضاً إلى كولومبيا، وهناك تفتحت لديهم بدايات الوعي الإسلامي وتعمقت بعد عودتهما إلى لبنان، سافر بعدها ضاهر إلى كندا وتردد على المركز الإسلامي الكندي في أدمنتون، واشترك في نشاطات عدة منها جمع التبرعات للمجاهدين في البوسنة وكشمير وأفغانستان. في العام ١٩٩٣ سافر ضاهر إلى بيشاور للقاء حاتم الذي كان هناك وأقنعه بالعودة إلى لبنان. ولدى عودة حاتم سرعان ما زار أبو محجن لمرتين على الأقل وبرز بينهما تقارب فكري واضح. في العام ١٩٩٥

(١) انظر جريدة **اللواء** (لواء الفيحاء)، ٢/١٢/١٩٩٩.

يتعرف ضاهر على بسام كنج (أبو عائشة) خلال انعقاد المؤتمر الإسلامي العالمي في شيكاغو الأميركية، ويبدأ بينهما التنسيق المشترك، ويتعمق أكثر إثر العودة إلى لبنان، ويتم الاتفاق على ضم مجموعة البقاع التي أخذت تتكون إلى مجموعة الشمال الآخذة في التكون ويصبح ضاهر وحاتم أعضاء في مجلس شورى لهذه الجماعة، وينفرد ضاهر بمسؤولية إمارة مجموعة البقاع، والتي بدا أن مهمتها الأساسية هي تأمين التمويل وشراء الأسلحة من التبرعات التي جمعها ضاهر من كندا وباناما والبرازيل والبالغة حوالى ١٥٠ ألف دولار.

مجموعة البقاع الغربي التي تمركزت في بلدة القرعون تحديداً أخذت في التوسع وأخذت في نشر ثقافة جديدة في البلدات، بل حاولت أن تسيطر على بعض المساجد واصطدمت مع أئمتها، لكن انفجار الاشتباكات في الضنية داهمتها على عجل، فتم اعتقال حوالى ثلاثة عشر من أعضائها على قاعدة أن هؤلاء تدربوا في مخيم الضنية على السلاح، واكتشفت في منازل بعضهم مخازن أسلحة ومتفجرات، لكنهم لم يشاركوا بأي اشتباك مع الجيش "لتخفيف" الضغط عن إخوانهم في الضنية، ويقول هؤلاء إن فكرة الاصطدام بالجيش لم تخطر ببالهم كذلك الحال فيما يتعلق بفكرة قيام دولة إسلامية في لبنان، وإن الأسلحة التي كان يتم تخزينها إنما هي لقتال إسرائيل وأميركا[1]. أفرج القضاء عن غالبية عناصر القرعون وبرّئ أفرادها عدا ضاهر الذي سينتظر حتى صدور العفو العام ٢٠٠٥.

هل كان لهذه المجموعة علاقة بالقاعدة! لا شك في أن الثابت هو وجود أكثر من خيط يربط بين ضاهر وحاتم مع أبو محجن وعصبة الأنصار، وأن هؤلاء التقوا في أفغانستان، بل إن حاتم قاتل هناك قبل أن يقنعه ضاهر بالعودة، وأن الاثنين ارتبطا تنظيمياً بأبو عائشة، وأن الجميع يشربون من نبع التيار السلفي الجهادي الآخذ في الانتشار بين صفوف الإسلاميين، وهو ما سيسمح لعناصر قاعدية وجهادية أن تستمر بزرع بذورها في هذه البيئة. وفعلاً هذا ما حدث مع عودة مصطفى رمضان من الدنمارك، وهو بيروتي من أصل كردي ومتزوج من سيدة من مجدل عنجر. عودة مصطفى إلى البلدة ترافقت مع تغيّر في هيئته وطباعه، فقد كان يرتدي ثوباً "شرعياً" ويطلق لحية طويلة ويدعو إلى أفكار تبدأ بتكفير كل من يخالف الدعوة السلفية في البلدة. نجح مصطفى في استقطاب العشرات من أبناء المنطقة، وساعده بذلك مواقع سلفية على الإنترنت، استمد منها هؤلاء المادة الفقهية والأحكام الشرعية في مجادلاتهم، وفي عملية التعبئة والتثقيف للشبان الجدد.

(١) حول هذا الموضوع انظر التحقيق المهمّ لزهير هواري في جريدة **السفير**، مرجع سابق، ص ٥.

في هذا الوقت كان النظام في العراق قد سقط على أيدي الأميركيين، وكان أول المبادرين بـ "الخروج إلى الجهاد" مصطفى رمضان الذي اصطحب معه ابنه الذي لم يكن بلغ في حينها سن السادسة عشرة. ويروي سكان البلدة حكاية رجل يمني يدعى "أبو معاذ" جاء صيف ٢٠٠٣ إلى المنطقة عبر الحدود السورية المجاورة والتقى رمضان، وتولى بعد سفر الأخير إلى العراق نقل شبان منها إلى هناك. في العراق تحول رمضان سريعاً إلى نجم من نجوم الجهاد وأصبح يعرف بـ "أبو محمد اللبناني" وهو اسم ذاع صيته لدى دوائر الأمن العراقية والأميركية وأصبح من المقربين إلى الزرقاوي إلى أن قتل مع ابنه أواخر العام ٢٠٠٥. وتفيد المصادر الصحافية أن رمضان تم تجنيده في الدنمارك حيث كان قريباً من أصوليين أكراد، وأن علاقته بالزرقاوي نشأت من خلال علاقته مع جماعة "أنصار السنة" الكردية التي يتزعمها الملا كريكار المقيم في النروج. لم يكن "أبو محمد اللبناني" وابنه الوحيدين اللذين استشهدا في العراق من المنطقة. فقد قتل من أبناء البلدة ثلاثة شبان (حسن صوان وعلي الخطيب ومحمد أبو نوح).

وفي الوقت الذي خرج فيه أبو محمد إلى العراق كانت حركة "الخروج إلى الجهاد" ناشطة في البلدة وفي المنطقة، وكانت العملية تجري برعاية أمنية سورية غير معلنة، خاصة وأن المنطقة تتمركز فيها قيادة المخابرات السورية في لبنان. ففي عنجر تتم مراقبة كل الأنشطة وتصب فيها كل المعلومات من كل لبنان. في هذا الوقت «وفي خطوة وصفت بأنها متسرعة أعلنت السلطات اللبنانية عن كشفها شبكة لتنظيم القاعدة في لبنان تخطط لأعمال من بينها تفجير السفارة الإيطالية في بيروت، ومعظم أعضاء الشبكة هم من بلدة مجدل عنجر. التسرع الذي وصفت به الخطوة مرده افتراق في رغبات الأجهزة اللبنانية والسورية. هذا الافتراق لا يبدو أن الطرف اللبناني أجاد تقديره - رغم التنسيق الكبير بينهما - فقد كان الهدف اللبناني هو السعي إلى ملاقاة الجهود الأميركية في مكافحة الإرهاب، وهو أمر لم تكن لترفضه سورية لولا أن على رأس المتهمين هذه المرة إسماعيل الخطيب، الذي توفي تحت التعذيب بعيد اعتقاله، وكان ناشطاً في الموضوع العراقي الذي ترعاه سورية أو لا تحاربه على الأقل. وإعلان الشبكة القاعدية كان سيملي على السلطات اللبنانية فتح محاضر التحقيق أمام أجهزة أمنية غربية قد تتمكن من تحديد نشاط هذه الشبكة في العراق وعلاقاتها بالأجهزة الأمنية السورية، فكان أن "توفي" إسماعيل الخطيب في السجن»[1] بظروف غامضة وبعد تعذيب بدا ظاهراً على جسده، الأمر الذي استدعى احتجاجاً شعبياً صاخباً وصل إلى حدود الانتفاضة في المنطقة.

(١) انظر التحقيق الذي أعدّه حازم الأمين، «تكفيريون جاؤوا من أوروبا إلى مجدل عنجر...»، **الحياة**، ٢٦/١/٢٠٠٦.

يجزم سكان المنطقة بأن قضية السفارة الإيطالية مختلقة، وأن أفراد الشبكة التي أعلنت عنها السلطات اللبنانية لم تكن أكثر من أفراد تخصصوا في نقل وتهريب السلاح والمقاتلين إلى العراق، وأن الأسلحة والمتفجرات التي ضبطت في منازل عدد من أفرادها كانت ستنقل إلى العراق الذي سبق ودخله أفرادها وعادوا منه بمعرفة الأجهزة الأمنية.

طرابلس من جديد:

وعلى خط مواز كُشفت خلية محمد الكعكة وأحمد العتر بعد سلسلة تفجيرات طاولت حسب القرار الاتهامي سلسلة مطاعم الماكدونالدز والبيتزاهات والوينرز والـ KFC وسوبرماركت سبينس في طرابلس وجونية والدورة والمعاملتين. وفي القرار الاتهامي أن محمد الكعكة كان أول من سعى إلى إنشاء تنظيم يحمل الفكر الجهادي في طرابلس. وفي العام ١٩٩٦ وخلال تأديته لخدمة العلم تعرف على الرقيب أول ناصر العمر وتوطدت العلاقة بينهما، وعرض الأخير على محمد أن يؤمن له اتصال مع بلال خزعل (أبو مهيب) المهاجر في أوستراليا والذي يصدر من هناك مجلة **نداء الإسلام** التي تتبنى الفكر الجهادي. وبالفعل أخذت أعداد من المجلة تجد طريقها إلى طرابلس، وكانت فاتحة علاقات تحولت إلى تمويل مالي عندما قدم ماهر خزعل شقيق بلال إلى لبنان مقابل القيام بأعمال "جهادية". وبعدما وقعت أحداث الضنية واعتقل منفذوها، التقى محمد الكعكة وأحمد العتر (أبو عبد القادر) الذي كان يلتقي في منزله في طرابلس بمجموعات للتثقيف الديني. وأنشأ الاثنان مع المجموعات التي كانوا يلتقون بها صندوقاً مالياً للتبرعات لمساعدة أهالي الموقوفين. استمر التمويل من آل خزعل في أوستراليا، إلى أن استطاع محمد الكعكة استمالة كافة العناصر التي كانت تدور في فلك أبو عبد القادر والتي سميت بخلية طرابلس وذلك إثر خلاف وتنافس بينهما حول أسلوب العمل. وحسب القرار الاتهامي اتصل كعكة بخزعل عبر البريد الإلكتروني وأبلغه أن الخلية أصبحت مرتبطة بعصبة الأنصار وأن أحمد ميقاتي بويع أميراً عليها بعد أن توسعت وضمت أشخاصاً جدداً منهم خالد العلي، وبدأ بعدها تدريب بعض الشباب على السلاح.

والواقع أن سلسلة التفجيرات التي استهدفت المؤسسات والمطاعم الأميركية بين طرابلس وجونية كانت تشير إلى خلية "جهادية" ناشطة، لكن القوى الأمنية لم تستطع أن تضع يدها عليها إلا بعد انفجار الماكدونالدز الشهير في محلة سد البوشرية (أوتوستراد الدورة) قرب بيروت في يوم ٥/٤/٢٠٠٣. حدث يومها انفجار في سيارة رينو ١٨، إلا أن الانفجار كان خفيفاً ولم ينجم عنه أضرار، وذلك في موقف

السيارات التابع للمطعم، خرج على أثره رواد المطعم إلى الخارج وبعد دقيقتين حدث انفجار داخل حمام المطعم أدى إلى سقوط أربعة جرحى. وتبين أن سيارة الرينو كانت مجهزة بـ ٦٥ كيلوغراماً من المواد المتفجرة إلا أنها لم تنفجر بسبب عطل طرأ عليها. وقد توصلت الأجهزة الأمنية من خلال تعقب صاحب السيارة في نهاية المطاف إلى اعتقال صاحبها خالد محمد علي الملقب (أبو الدشم) واعتقل بتاريخ ٢٠٠٣/٥/٣ وبحوزته حزام ناسف ومسدس. وتبين بعدها أن وراء "أبو الدشم" شبكة يديرها محمد كعكة، الذي تلقى أوامر من "ابن الشهيد" اليمني الجنسية والموجود داخل مخيم عين الحلوة والمرتبط بتنظيم القاعدة لتنفيذ هذه العملية. اعتقل في هذه العملية ٤٧ شخصاً بينهم ١٨ شخصاً وجهت إليهم من قبل القاضي اللبناني رياض طليع وبموجب قرار ظني تهمة الانتماء إلى جمعية إرهابية بقصد ارتكاب الجنايات على الناس والأموال[1].

في هذه القضية خيوط كثيرة تبدأ من أوستراليا مع بلال خزعل تواصلاً مع محمد الكعكة وخلية طرابلس، التي ينتمي غالب أعضائها إلى منطقة باب التبانة، وصولاً إلى مخيم عين الحلوة وعصبة الأنصار وانتهاء بالشخصية المجهولة "ابن الشهيد اليمني" أحد رموز القاعدة المقيمين في مخيم عين الحلوة الفلسطيني. وكلها خيوط تبين أن بذور الفكر السلفي الجهادي أخذت تجد لها بيئة مناسبة على هوامش المجتمع اللبناني.

منذ مشاركة اللبناني زياد الجراح في عملية ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ في عملية الطائرات التي دمرت برجي نيويورك والتساؤلات تدور حول مشاركة لبنانيين في أنشطة القاعدة، ومن حينها شهد الفكر السلفي الجهادي نشاطاً وانتشاراً ملحوظاً في لبنان، ورغم انكشاف عدد من الخلايا والشبكات التي لها صلة ما فكرية أو تنظيمية بالقاعدة، بقي الحديث عن وجود "القاعدة" في لبنان حديثاً مشكوكاً به في عصر الوصاية الأمنية التي تفتقد إلى الصدقية والتي تسعى إلى "استدراج عروض" أميركية لتثبت أهليتها وضرورتها في حفظ الأمن وأهمية دورها في تثبيت الاستقرار اللبناني. في تلك المرحلة حامت شبهات عديدة حول لبنانيين في مختلف أنحاء العالم، ومنها ملاحقة أميركية للدكتور مازن نجار وصهره سامي العريان في تموز/ يوليو ٢٠٠٢، ودهم الشرطة الأرجنتينية لشقة اللبناني حسين فارس في بيونس أيرس في ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢ لتورطه في تفجير "إرهابي" ومصادرة صور لبن لادن من منزله. واعتقال اللبناني دياب أبو جهجه في بلجيكا في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢ واعتقال اللبناني محمد كمال الذهبي في أميركا في تموز/ يوليو ٢٠٠٤ وغيرها في العديد من العواصم. مع ذلك

(١) جريدة **الحياة**، ١ و٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣، ص ١٥.

بقي في لبنان كثيرون لا يصدقون أن ظاهرة السلفية الجهادية وجدت طريقها إلى لبنان، خاصة وأن اللبنانيين كانوا قلّة بين ما سمي "الأفغان العرب". إلا أن قراءة دقيقة لأحداث السنوات الماضية بدءاً من عصبة الأنصار إلى مجموعة الضنية والقرعون ومجدل عنجر، وصولاً إلى شبكة تفجير المطاعم، ثم ظاهرة "الخروج إلى الجهاد" في العراق، تؤشر على أن المسألة ليست محصورة في ظواهر وحالات "محلية"، وأن القضية أبعد من ذلك، خاصة وأن الأمر يظهر وكأن هناك "خلايا نائمة" تتحرك وتنشط حين تدعو الحاجة، وخلايا وشبكات أخذت تعتمد لبنان كمحطة عبور ونقطة ارتكاز، وما المجموعة التي كشفت مؤخراً في شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦ التي تضم سوريين وفلسطينيين وسعوديين إلا دليل واضح على هذا التحليل الذي يؤشر على وجود جيل جديد من الشبان وتوجه جديد بين قادة السلفية الجهادية لا يستثني لبنان من نشاطاته، خاصة بعد الانسحاب السوري من لبنان، الذي يمكن أن يوضع في خانة تشجيع هذه الخلايا على التواجد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

خاتمة

لا يمكن الإطلالة على أنشطة السلفية الجهادية والقاعدة ومتفرعاتها في لبنان من دون الولوج في العالم السري لهذه الجماعات، وهو أمر يصعب على أي باحث، إلا أن تجميع معطيات ما كشفت عنه الوقائع الميدانية يؤشر بشكل واضح على وجود أنشطة متزايدة، وإن كانت غير كافية لتكوين ملامح الصورة بشكل نهائي. ومن الصحيح القول إنه لا ينبغي المبالغة في هذا الأمر، إلا أنه أيضاً لا ينبغي الاستهانة بهذه الظواهر التي تمثل "رأس جبل الجليد".

إن هذه التطورات والوقائع الميدانية تفتح الباب واسعاً أمام توقعات بمنتهى الخطورة، لا يمكن أن يتنبأ بنتائجها أحد، مع أنه يمكن تصور بعض ما قد ينتج عنها. وهذا الأمر يلقي بعبء المسؤولية الضخمة والجادة على كاهل التيارات الإسلامية اللبنانية المعتدلة التي تدرك مدى حساسية هذه الطروحات في مجتمع متنوع طائفياً ومذهبياً، ومدى خطورتها في بنية سياسية هشّة وفي مرحلة تتعرض فيها الدولة والمجتمع إلى تجاذبات وانقسامات واصطفافات بالغة الخطورة في مرحلة ما بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري. إن مواجهة تيارات العنف والتكفير، لا ينبغي أن تتكئ فقط على منطق أمني، بل يمكن القول إن المقاربة الأمنية لهذه التيارات تزيد من حدة وتطرف هذه التيارات، وتفاقم من خطورتها، وهذا ما أثبتته التجارب، فالمقاربة السياسية والفكرية، وليس الأمنية فقط، هي الأسلوب الناجع الذي ثبت نجاحه وفعاليته في أكثر

من مكان. وأكثر القوى تضرراً من تيارات العنف والتكفير الإسلامية هي الحركات الإسلامية نفسها، التي نبذت العنف واختارت العمل الديموقراطي والسلمي في إطار المنافسة الانتخابية والشعبية وفي إطار العمل المؤسساتي والدعوي الذي يقوم على الاعتدال والانفتاح على الآخر والحوار والدعوة الصادقة إلى التعاون والعمل الجماعي. ولعل ما يضاعف مسؤولية هذه القوى والحركات الإسلامية العلنية في لبنان، أنها الأقدر على استيعاب هذه التيارات المتطرفة، والأكثر إدراكاً لمنطقها ووعياً بدوافعها، بل هي أكثر فعالية من أي طرف آخر، رسمي أو سياسي، في إدارة حوار هادئ ومتسامح مع شباب هذه التيارات. بل إن الشبان المتأثرين بهذه التيارات أكثر قابلية للاستماع والتفهم والحوار من الذين ينتمون إلى دائرة العمل الإسلامي، وهو حوار بقدر ما يكون صريحاً وجريئاً بقدر ما يصل إلى نتائج مرجوّة تجنب الساحة اللبنانية تجارب مرّة، قد تنتج عن تسرع وتهوّر أو سوء قراءة أبناء هذه التيارات. وهو حوار يمكن أن ينجح فيه ويديره الإسلاميون لا العلمانيون.

ولا يجب أن يخفى عن البال أن أبناء هذه التيارات إنما ينطلقون من دوافع نبيلة، ويلتزمون منطلقات أخلاقية، ويعتنقون عقائد وأفكاراً مثالية، وهم إنما يتحركون في مواجهة لم يبدأوها، وفي حرب لم يختاروها، بل فرضت عليهم وعلى الأمة كلها. ففي ظل الغطرسة الصهيونية والانحياز الأميركي الأعمى، وتقاعس الأنظمة العربية والإسلامية، وتصاعد الاعتداءات على العالم الإسلامي، وجد هؤلاء أنفسهم في خضم مواجهة مفتوحة. ربما يختلف الكثيرون معهم في الأسلوب وفي التحليل وفي طريقة المواجهة ورد التحديات، وهذا ما يجب أن يتركز عليه النقاش من منطلقات إسلامية صادقة ورؤية إيمانية واضحة.

وتخطئ كثيراً بعض التنظيمات الإسلامية في غضّ النظر عن مواجهة هذا الفكر الذي يدعو للعنف والتكفير بالحوار الصريح الذي يستهدف التصويب والترشيد، بحجة تجنب الحساسيات تارة، أو بحجة عدم القدرة تارة أخرى، ويكون الخطأ بحجم الخطيئة، إذا ما حاولت تبرير الممارسات العنفية والتكفيرية، أو إذا ما حاولت توظيف هذه الحالات أو المجموعات واستغلال هواجسها واندفاعها لأسباب سياسية أو انتخابية أو شعبوية. فحالات التطرف والتكفير إنما تستفيد من الخطاب الطائفي والمذهبي والتحريضي وتتغذى منه، وهي إنما تنمو في مناخات فكرية متماثلة في منطلقاتها وإن كانت متباينة في أسلوب عملها وممارساتها. لذلك لم يكن غريباً أن أغلب أبناء هذه الحالات "الجهادية" التي لجأت إلى العنف والتكفير إنما كان لها سابق تجربة مع أحزاب وحركات وجمعيات إسلامية معروفة وناشطة علنياً في الساحة

اللبنانية. وخروج هؤلاء الشبّان من هذه التنظيمات ولجوؤها إلى العنف والتكفير إنما يشير إلى احتمالين:

الأول: أن تكون هذه التنظيمات مترددة في بناء خطاب فكري وسياسي يواجه بشكل عقائدي وصارم تيارات العنف والتكفير، وترددها هذا يدفعها إلى تبني خطاب توفيقي شعبوي، فيه من النفاق أكثر مما فيه من الالتزام الصحيح.

الثاني: أن لا تكون مقتنعة بعد بضرورة مواجهة هذه الحالات، بل هي ترى، من دون أن تعلن ذلك، أن هذا التيار يمكن توظيفه والاستفادة من زخمه واندفاعه في معركتها نحو تحقيق مشروعها الإسلامي.

وفي كلا الحالتين، ثمة مقاربة خاطئة، بل تصل إلى حدود الخطيئة، في قراءة هذه الحالات والتجارب المماثلة في غير مكان من العالم الإسلامي. وفي كلا الحالتين تصبح هذه الحركات، من دون أن تدري، الحاضنة الفكرية التي تتغذى منها، وتعيش في ظلالها وعلى جوانبها تلك الحالات التكفيرية. إنها ازدواجية فكرية وسياسية ونفاق تنظيمي، سبق ووقعت فيه بعض رموز الحركات الإسلامية في لبنان من خلال تبريرها المستمر لمظاهر العنف واستخدام السلاح في الداخل، رغم أنهم بعد أن تقع الواقعة يغسلون أيديهم ويسارعون إلى التبرؤ "التنظيمي" من هؤلاء "الشبان المغرر بهم"، حيث تدفع الأيدي الصغيرة الثمن أما الرؤوس الكبيرة، المتقاعسة عن توعيتهم وإرشادهم، أو المحرضة الساعية إلى توظيف حماسهم، فتبقى خارج دائرة الشبهة، تنكر إعلامياً أية مسؤولية، وتتباكى على هؤلاء "الشباب" خلف نعوشهم أو خلف قضبان السجون التي يقبعون فيها. فالمسألة في هذا الموضوع يجب أن تتجاوز النفاق والتوظيف واستغلال الحماس والعواطف، ومسؤولية القيادات الإسلامية وتنظيماتها العاملة في لبنان كبيرة في هذا المجال، وهي تبدأ في حسم موقفها العقائدي والفكري من هذه الحالات ومواجهتها بالحوار والحجة والدليل الشرعي والعقلي وبما تقتضيه المصلحة الإسلامية العليا.

وإذا كانت الحركات الإسلامية تتحمل جزءاً من المسؤولية في مواجهة حالات التطرف والتكفير، إلا أن هذا لا يعفي الدولة من مسؤولياتها. فالتطرف لا ينشأ من العدم ولا يولد في الفراغ، بل لا بد له من ظروف حاضنة وبيئة مؤاتية ومناخ مناسب. فالبطالة والفقر والتهميش الاجتماعي الذي يتركز في الكثير من المناطق والأرياف، وفي الأحياء الشعبية المكتظة بالسكان، التي تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الخدمات، هي أفضل بيئة حاضنة ومولدة لهذه الحالات المتطرفة. وما لم تقدم الدولة على وضع خطط

تنموية، اقتصادية واجتماعية، تخفف من التفاوت الاجتماعي بين الأحياء والمناطق، وتواجه بشكل جدي التهميش المتزايد لبعض الفئات الاجتماعية، ستبقى حالات العنف والتكفير تتوالد وتتكاثر في بيئة تتوافر فيها شروط مثالية لنشاطها. فالتطرف أو العنف لا يولد في "المتن"، بل في الهوامش، ويترعرع في الجوانب ويتربى في الظلال وهو يبتلع الأخضر واليابس حين يتصلب عوده ويتقوّى بخطاب إيديولوجي يبرر له عنفه، وبواقع اجتماعي بائس يفجر عنفه سلوكاً ونهجاً وممارسة.

الخاتمة

عودة على بدء

ليست الحركات الإسلامية طرفاً عادياً كبقية الأطراف السياسية داخل مجتمعاتها، هي تنفرد بتوظيفها لـ "رأسمال رمزي" هو في الحقيقة ملك للأمة كلها، وقد أكسبها هذا التميز موقعاً شعبياً وجماهيرياً تحسد عليه، وأبرزها كقوى تحمل مشروع حكم بديل يتمتع بإضافات وإمكانيات وتصورات تختلف عن أطروحات وتنظيرات غيرها اختلافاً بنيوياً في منطلقاته وتطلعاته المستقبلية. ولم يعد الدين بالتالي مع الحركات الإسلامية محصوراً في دائرة الإطار المرجعي، أو مجرد قاعدة للبنية المعرفية الجماعية التي ترسم حدود العلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان والإنسان. لقد أصبحت الحركات الإسلامية المعاصرة نموذجاً لحركات سياسية تطلب السلطة وتسعى إليها، وتطرح نفسها كبديل شامل لكل القوى الأخرى. ويتجلى هذا السعي في أكثر من ساحة عربية، وهو يتوسل طرقاً عدة تبدأ بالدعوة السلمية وتنتهي باستخدام العنف وإعلان الجهاد في الداخل الإسلامي.

وفي الحقيقة لا وجود لأي مشكلة إذا ما أرادت قوى إسلامية ممارسة العمل السياسي، ومن حق هذه القوى الإدلاء بوجهات نظرها واجتهاداتها، شرط أن تبقى اجتهادات شخصية ووجهات نظر إنسانية قابلة للحوار والنقاش. المشكلة تبدأ عندما يعتبر البعض من هؤلاء اجتهاداته وآراءه السياسية "إسلاماً" ومخالفيها خارجين عن الإسلام أو "كفرة" ويضفي بالتالي عليها نوعاً من القداسة التي تجعلها فوق متناول معارضيها. فالنص الحركي أو الحزبي الإسلامي في بعض تجلياته يفضي إلى اعتبار "الآخرين" خارج الدائرة الإسلامية سياسياً على الأقل، رغم أن البعض يذهب بتشدده ليعتبرهم خارج الدائرة الإيمانية عقيدياً، شاملاً بذلك المسلمين المخالفين له فضلاً عن غير المسلمين. ولا شك في أن إقحام الإسلام كدين واستخدام سلاح التكفير أو التأثيم في صيغ العمل السياسي وممارساته أمر بالغ الخطورة، فهو يؤدي إلى:

- تحميل الإسلام كدين نتائج ممارسات بشرية عرضة للخطأ كما هي عرضة للصواب.
- إنه يضفي على المواقف والتحليلات والمنجزات السياسية الطابع الديني في حين أنها نتاج بشري وعقلي قابل للتعديل والإلغاء، وقابل للمعارضة والمناقضة والاختلاف.
- إنه يفتح المجال لتوظيف الدين في المصالح السياسية والمناورات الحزبية، ويسمح بادعاء ملكية الحقيقة، سواء أكانت سياسية أم دينية.

وما يعزز هذا الأمر أن الأطروحة السياسية بطبيعتها مشروع لاستلام السلطة، وحين يمارس البشر السياسة فإنهم يصارعون من أجل مشروعهم. ولا بد لهذا الصراع من ضوابط، وإلا سيتعرض المجتمع دائماً للاهتزاز، بل ربما يدخل في حروب أهلية لا تتوقف إلا بإفناء أو هزيمة أحد الأطراف. من هنا أهمية حسم الخيار الديموقراطي، ليس باعتباره ضرورة مرحلية كي تصل الحركات الإسلامية إلى السلطة، بل باعتباره خياراً مبدئياً مرتبطاً بحاجة المجتمع الدائمة إلى ضوابط تحفظ استقراره وتحمي الأقليات السياسية وغير السياسية، وتوفر لها الشعور بالأمان والاستقرار. وهو أمر مطلوب من كل الحركات السياسية، وخاصة الإسلامية، باعتبارها حركات تحمل مشروعاً لـ "تولي أو استلام" السلطة وليس لـ "الاستيلاء" عليها. فالتولّي والاستلام يشير ضمناً إلى تراضٍ بين أفرقاء، أما "الاستيلاء" فيتضمن شبهة الغنيمة المستولى عليها بالقهر.

وفي هذا المجال يعترض الإسلاميون بشكل دائم على مقولة فصل السياسي عن الديني التي يطرحها بشكل متعسف بعض العلمانيين لتطال جوهر الممارسة السياسية. وفي تقديري أن المطالبة بالفصل بين الديني والسياسي ليست واقعية وليست عملية، وهي دعوة جاءت ضمن "مواريث" الفكر الغربي حيث نبتت العلمانية في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية. المشكلة أن الفصل التام بين السياسي والديني بقي فكرة نظرية، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهام القيم الدينية في ممارستهم للعمل السياسي، وبالتالي صياغة مواقفهم السياسية في كافة الأنظمة والقوانين والتشريعات، على ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها. ومحصلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تؤيد هذا الرأي. فادعاء الفصل التام بين الديني والسياسي شعار تضليلي وذلك لعدم واقعيته. فالأطروحة السياسية تحتاج كي تمد جذورها في المجتمع المدني إلى استلهام قيمه وتراثه وعقائده، وليس من الممكن تصور أطروحة سياسية يكتب لها النجاح في مجتمع تتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته. المشكلة بتقديري تبدأ عندما يلجأ البعض إلى إخضاع الدين لمقتضيات السياسة أو إخضاع

السياسة لمقتضيات الدين، والمشكلة تتعمق عندما يلجأ البعض، أو يحاول قولبة الحياة والمجتمع وفق فهمه وتفسيراته للدين. فالحياة والمجتمع في تطور وتغير دائم في حين يبقى الدين كنص مرجعي يتمتع بثبات عقائدي وعموميات تتعلق بالمعاملات والعلاقات. من هنا ضرورة "التمييز" بين العقيدة الدينية والفكر السياسي. ونقول بـ "التمييز"، وهو أمر يختلف عن "الفصل"؛ بين مجالين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على محاولات "القطع المعرفي". يبقى "التمييز" أمراً ممكناً خاصة وأنه يرتكز على وظيفة كل منهما. فهدف الأطروحة السياسية ليس تغيير عقائد الناس بل رعاية مصالحهم بالاستناد إلى الروح الثقافية والحضارية العامة التي تسود المجتمع. فالسياسة حينما تقوم بالنشاط الدعائي الهادف إلى التعريف بالأفكار والبرامج، تستهدف الحصول على رضى غالبية أفراد المجتمع ولن يتأتى لها ذلك إذا ما طرحت ما يخالف الروح العامة للمجتمع. وبالمقابل فإن الدين يستهدف تغيير عقائد الناس، وصياغة عقولهم وضمائرهم حسب تعبير برهان غليون في **نقد السياسة، الدين والدولة**[1].

وعدم استيعاب هذا التمييز يسبب للحركة الإسلامية إساءة بالغة العمق، ويساهم في إفقار الوعي السياسي اللازم لبلورة البرامج السياسية العملية التي تفتقر إليها بشكل حاد. فالدولة مؤسسة عملية وليست فكرة عقيدية، وظيفتها حل مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي. وهذا الأمر يزداد صعوبة في مجتمعات يسودها التنوع الطائفي والمذهبي بشكل واسع كلبنان، حيث من الصعوبة بمكان أن يبقى العمل السياسي "سياسياً" إذا نظر إليه كوسيلة لتحقيق شيء آخر غير المصالح البشرية للأفراد. لذلك تبدو ممارسة العمل السياسي بهدف "الاستيلاء" على السلطة وامتلاكها وتحويلها إلى أداة للدعوة الدينية، عملية صعبة إذ لم تكن مستحيلة، فضلاً عن أن نتائجها وخيمة وخاصة في هذا العصر. وليس معنى هذا إذا يتخلى الناس في "الدول" عن عقائدهم وأديانهم وأن يصبحوا مجرد كائنات استهلاكية، بل يعني أن تبقى الدولة مؤسسة للخدمة العامة تتصدى لمشاكل الحياة اليومية، تضع حلولاً لمشاكل التخلف الاجتماعي والفقر والظلم وتوفر الأمن والأمان لمواطنيها.

من هنا تتأتى الإشكالية التي تواجه الحركات الإسلامية والتي تقترب إلى حدّ الاستعصاء، وسيبقى الأمر كذلك ما لم تقدم هذه الحركات أطروحة سياسية تقوم على النقد والتفكيك للخطاب الحزبي التكفيري المؤدلج، بلا خجل أو مواربة، معتمدة آليات الاجتهاد العقلاني الهادف إلى دمقرطة مشروعها السياسي، وتبنيها لخيار الاجتهاد بدل الجهاد في الداخل الوطني والإسلامي عموماً والذي يعتمد العنف وسيلة أساسية، بل

(١) صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص ٤٧٥.

واعتبار الاجتهاد نوعاً من أنواع الجهاد الهادف إلى تنظيم الاختلاف والتنوع الذي هو من سنن الطبيعة التي لا فكاك منها. والاجتهاد في المجال السياسي بقدر ما هو واجب، يجب أن يبقى في دائرة الإمكانية التي تحتمل الخطأ والصواب بعيداً عن التقديس لما تعتقده صواباً أو الإدانة والتكفير لما تعتقده خطأً.

تبقى التجربة اللبنانية تتميز بالكثير من الخصوصيات التي ينبغي للحركة الإسلامية أن تدرسها بعمق، وهي رغم المحاولات الخجولة من بعض الإسلام السياسي اللبناني، لا تزال تحتاج للمزيد من الدراسة. إذ كيف يمكن لأي حركة إسلامية، بل لأي حركة دينية، في مجتمع متنوع طائفياً ومذهبياً كلبنان، أن تحقق الغلبة، من دون أن تستثير ردود فعل من الطوائف والمذاهب الأخرى؟ بل كيف يمكن لأي حركة دينية في مجتمع متنوع أن لا تكون طائفية في ممارساتها وخطابها حتى لو بقيت سنوات تحاضر بالتسامح والمحبة والمساواة؟ بل كيف يمكن ترسيخ السلم الأهلي والاستقرار السياسي في المجتمعات المتنوعة عن طريق الإيديولوجيات الدينية وأطروحاتها التي تعمد إلى تسييس الدين وتوظيفه في معاركها السياسية؟ ثم كيف يمكن لطائفة مهما بلغ عديدها، أن تفرض على بقية الطوائف أطروحتها السياسية المستمدة من إيديولوجيتها الدينية، من دون أن نتوقع بالمقابل أن يعمد الآخرون، بالمثل، إلى الاصطفاف الطائفي والمذهبي لرفع الظلم والقهر الذي يتوقعونه أو يتصورونه، سواء أكان ذلك حقيقة أو وهماً؟! ثم ما هي الضمانات التي تقدمها الحركات الإسلامية، والدينية عموماً، لأبناء الوطن كي لا تتحول الغلبة المنشودة إلى قهر طائفي أو مذهبي؟ وإذا كانت الغلبة الطائفية في بلد كلبنان مستحيلة لأنها تؤدي إلى حروب أهلية لا تنتهي، أفلا يعني الاصطفاف السياسي في حركات دينية ـ سياسية التأسيس لحروب أهلية باردة تنفجر لتتحول ساخنة وملتهبة كلما اختلّ التوازن في هذا الاتجاه أو ذاك؟ وإذا كان "التوازن الطائفي" أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المجتمع اللبناني من اصطفافه في إطار حركات إيديولوجية دينية، أفلا يعني هذا تحول لبنان إلى "فيدرالية طوائفية" تتطلب استنهاضاً وتجاذباً وإيقاعاً سياسياً متوتراً للحفاظ على "التوازن" فيها؟ ثم ألا يؤدي هذا إلى فتح الباب أمام التدخلات الخارجية وهي التي لم تنقطع من جهة ولم يكفّ المجتمع اللبناني عن تقبلها بحجة الحفاظ على التوازن والدفاع عن الوجود من جهة أخرى؟

هذا النوع من الأسئلة الصعبة التي تطرح نفسها عند كل منعطف وأمام كل أزمة، لا يزال من نوع الأسئلة المؤجلة التي تقدم الحركات الإسلامية حولها الأجوبة الملتبسة. ولمزيد من الإنصاف لا تزال مجمل القوى السياسية اللبنانية تؤجل النقاش حولها وتتهرب من التصدي لها. وإذا كانت غالبية هذه "القوى" مستفيدة من التركيبة الطائفية، وهذا ما يبرر "برود" رغبتها في التغيير، فإن الحركات الإسلامية في هذه الحال، وهي

الساعية فعلاً إلى التغيير، مطالبة قبل غيرها بتقديم المشروع السياسي المنقذ من عبء هذه التركيبة الطائفية للنظام السياسي، خاصة وأنها تنطلق في حركتها وخطابها من حقل الطائفة وليس من حقل الوطن، وهذا ما يلقي عليها أعباء مضاعفة عن بقية القوى التغييرية، لأنها إن لم تفعل ذلك ستكون في أحسن الحالات مجرد لاعب جديد ونشط في ملعب الحرب الأهلية الباردة أرادت ذلك فعلاً أم لم ترد. فالسياسة لا تحكمها النيّات بل تتحكم فيها الممارسات، ولا يكفي فيها إعلان الشعارات والمواقف والعموميات، بل تتطلب خططاً وبرامج واستراتيجيات.

وقد أثبتت التجربة قدرة نسبية، وإن متفاوتة، لدى الحركات الإسلامية اللبنانية على "التكيّف" وعلى "التلبنن"، بمعنى استيعاب الشروط الموضوعية والواقعية للساحة التي تتحرك فيها، وإن كان المطلوب جرأة أكثر وعقلانية أعمق، تخفف من جرعة التعبئة والتحريض التعبوي والشعبوي، ومن شحنات الاستنهاض العاطفي الهادف إلى رصّ صفوف الطائفة والاستقواء بها ضد "الآخر" اللبناني الشريك في الوطن، وهي لعبة يشترك فيها ويبرع فيها الجميع، إسلاميين وغير إسلاميين. من هنا ضرورة العمل على عقلنة الخطاب السياسي وتنمية "ثقافة التسامح" وثقافة الشراكة والعيش المشترك والاندماج بالوطن. وبدونها لا يمكن التمييز بين "الطائفي" و"الإسلامي". والفيصل في عملية "التمييز" هذه هو المشروع السياسي الوطني الذي تقدمه الحركات الإسلامية لكل الوطن، والذي يعمل على تنمية كل ما هو مشترك وجامع بين اللبنانيين، ويتخلص بالتالي من ثقافة القسمة والتميّز ومفردات "النحن" و"الآخرون" في الخطاب السياسي، بل في الممارسة والتربية والتثقيف الداخلي.

المصادر والمراجع

□ الكتب:

- ابن باز، عبد العزيز، **العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- أبو النصر، فضيل، **حزب الله: حقائق وأبعاد**، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.
- أحمد، رفعت سيد، **النبي المسلح**، بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق عباس صباغ، بيروت، دار النفائس، ١٩٩٤.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.
- البنا، حسن، **مجموعة الرسائل**، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٠.
- البزري، دلال، **دنيا الدين والدولة، الإسلاميون والتباسات مشروعهم**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٤.
- بلقزيز، عبد الإله، **المقاومة وتحرير الجنوب**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- بلقزيز، عبد الإله، **الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- التميمي، رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، بيروت، دار لحد خاطر، ١٩٧٩.
- الحبشي، عبد اللّه، **صريح البيان في الرد على من خالف القرآن**، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، د. ت.
- الحبشي، عبد اللّه، **الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية**، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- حمادة، الشيخ حسن، **سرّ الانتصار**، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١.

- حجازي، مصطفى، **حصار الثقافة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.
- حوى، سعيد، **جند الله، ثقافة وأخلاقاً**، د. ن، ١٩٧١.
- الخازن، فريد وبول سالم (إشراف)، **الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣.
- درّاج، فيصل وجمال باروت (تنسيق)، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢ج، ط٣، ٢٠٠٠.
- دمشقية، عبد الرحمن، **عبد الله الحبشي، شذوذه ـ أخطاؤه**، د. ن، د. ت.
- دربالة، عصام وعاصم عبد المجيد، **القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية في مصر** (٢ج)، د. ت.
- زلوم، عبد القديم، **نظام الحكم في الإسلام**، منشورات حزب التحرير، ط٦، ٢٠٠٢.
- زلوم، عبد القديم، **الديموقراطية نظام كفر**، د. ن، ١٩٩٠.
- السيد، رضوان، **الصراع على الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
- سلامة، غسان، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- سعد، حسين، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، بين النص الثابت والواقع المتغير**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.
- شرارة، وضاح، **دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦.
- شكري، غالي (وآخرون)، **العنف الأصولي، الإبداع من نوافذ جهنم**، لندن، رياض الريس للنشر، (كتاب الناقد)، ١٩٩٥.
- الصليبي، كمال، **تاريخ لبنان الحديث**، بيروت، دار النهار، ١٩٧٢.
- صالح، حافظ، **الديموقراطية وحكم الإسلام فيها**، بيروت، دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢.
- صعب، سهام، **الحركات الأصولية الإسلامية في لبنان**، بيروت، دار مختارات، ٢٠٠٥.
- الطيبي، عكاشة عبد المنان (إعداد)، **فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء**، دار الجيل (بيروت)/ مكتبة التراث الإسلامي (القاهرة)، ١٩٩٥.
- الظواهري، أيمن، **الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً**، من مطبوعات جماعة الجهاد، د. ت.
- الظواهري، أيمن، **الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود**، د. ن.
- الظواهري، أيمن، **فرسان تحت راية النبي**، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٧/١٢/٢٠٠١.
- عبد الفتاح، نبيل، **المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٤.

- علي، حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- عماد، عبد الغني، **سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.
- عماد، عبد الغني، **حاكمية الله وسلطان الفقيه. قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥.
- عماد، عبد الغني، **ثقافة العنف. في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- عماد، عبد الغني، **صناعة الإرهاب، في البحث عن موطن العنف الحقيقي**، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٣.
- عماد، عبد الغني، **عبء الآخر، صورة العدو في العقل السياسي الأميركي**، طرابلس (لبنان)، دار الإنشاء، ٢٠٠٤.
- عماد، عبد الغني، **الانتخابات البلدية في طرابلس. قراءة سوسيولوجية في نتائج الانتخابات**، طرابلس (لبنان)، جروس برس، ١٩٩٨.
- عماد، عبد الغني، **مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية**، طرابلس (لبنان)، دار الإنشاء، ٢٠٠٢.
- عمارة، محمد (وآخرون)، **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.
- عمارة، محمد، **تيارات الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٥.
- عطية، عاطف، **الدولة المؤجلة. دراسة في معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان**، لبنان، دار أمواج، ٢٠٠٠.
- عثمان، محمد فتحي، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، الكويت، دار القلم، ط٢، ١٩٨٩.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دمشق، د. ن، ١٩٦٩.
- الغزالي، محمد، **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط٣، ١٩٦٥.
- الغزالي، محمد، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، المنصورة (مصر)، دار الوفاء، ط٢، د. ت.
- الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- غليون، برهان، **نقد السياسة، الدين والدولة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٣.

- غريب، أمل سعد، **حزب الله، الدين والسياسة**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢.
- فغالي، كمال، **الانتخابات النيابية اللبنانية (١٩٩٦)، مؤشرات ونتائج**، بيروت، دار مختارات، ١٩٩٩.
- فغالي، كمال، **الانتخابات النيابية اللبنانية (٢٠٠٠)، مؤشرات ونتائج**، بيروت، دار مختارات، ٢٠٠١.
- فخري، ماجد، **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، دار النهار، ط٣، ١٩٨٢.
- فضل اللّه، حسن، **الخيار الآخر، حزب الله**، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٤.
- قطب، سيد، **معالم في الطريق**، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٣.
- قطب، سيد، **دراسات إسلامية**، بيروت، دار الشروق، ط٥، ١٩٨٠.
- قاسم، نعيم، **حزب الله. المنهج، التجربة، المستقبل**، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢.
- القصص، أحمد، **حكم الإسلام في القومية والوطنية**، دار الأمة، ط٢، ٢٠٠٣.
- القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
- الكواري، علي (تنسيق)، **أزمة الديموقراطية في البلدان العربية**، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٤.
- المودودي، أبو الأعلى، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٨٦.
- المودودي، أبو الأعلى، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**، القاهرة، دار المسلم، د. ت.
- المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩.
- منصور، ألبير، **الانقلاب على الطائف**، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٣.
- المصري، زكريا عبد الرزاق، **القوى العالمية في مواجهة الصحوة الإسلامية، ضوابط شرعية في العمليات الجهادية**، طرابلس (لبنان)، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤.
- الموصللي، أحمد، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.
- ناصيف، نقولا وروزانا بومنصف، **المسرح والكواليس. انتخابات ١٩٩٦ في فصولها**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦.
- النبهاني، تقي الدين، **نظام الإسلام**، منشورات حزب التحرير الإسلامي، ط٦، ٢٠٠١.
- النبهاني، تقي الدين، **إنقاذ فلسطين**، دمشق، د. ت، د. ن.
- النبهاني، تقي الدين، **التكتل الحزبي**، القدس، منشورات حزب التحرير، ط٢، ١٩٥٣.
- النبهاني، تقي الدين، **النظام الاجتماعي في الإسلام**، بيروت، دار الأمة، د. ت.
- النبهاني، تقي الدين، **الدولة الإسلامية**، منشورات حزب التحرير، د. ت.

- النبهاني، تقي الدين، **الشخصية الإسلامية**، منشورات حزب التحرير، د. ت.
- هويدي، فهمي، **القرآن والسلطان. هموم إسلامية معاصرة**، بيروت/القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١.
- هويدي، فهمي، **الإسلام والديموقراطية**، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١٩٩٣.
- لاغا، علي، **فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان**، بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ت.
- ياسين، عبد الجواد، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.
- يكن، فتحي، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢١، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، **مشكلات الدعوة والداعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، **كيف ندعو إلى الإسلام**، بيروت، دار الحديث، ١٩٧٠.
- يكن، فتحي، **نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، خطوة على طريق استشراف القرن الحادي والعشرين**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨.
- يكن، فتحي، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥.
- يكن، فتحي، **احذروا الإيدز الحركي. ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي**، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٧٩.
- يكن، فتحي، **أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان**، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق ومؤسسة الرسالة، ١٩٩٦.

□ دوريات:

- راشد الغنوشي، «الإسلام والغرب»، مجلة **الغدير**، لبنان، العددان ١٠ و١١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ - كانون الثاني/يناير ١٩٩١.
- راشد الغنوشي، «معالم في استراتيجية الدولة الإسلامية»، مجلة **منبر الحوار**، السنة ١٩، خريف ١٩٩٠.
- فهمي هويدي، «الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة»، مجلة **منبر الحوار**، السنة ٧، خريف ١٩٨٧.
- حسن الترابي، «الشورى والديموقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، مجلة **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/مايو ١٩٨٥.

- رضوان السيد، «التاريخ والاستحالة في التحولات التاريخية وفي الوعي بها»، مجلة **منبر الحوار**، خريف ١٩٩٨، العدد ٣٦.
- رضوان السيد، «الإسلاميون والعولمة»، مجلة **منبر الحوار**، العدد ٣٧، شتاء ١٩٩٩.

☐ مقابلات:

- حديث مع فتحي يكن في جريدة **الديار** اللبنانية، (١٩٩٨/١١/٥).
- حديث مع فتحي يكن في جريدة **المستقبل** اللبنانية، (٢٠٠٠/١٢/٤).
- سلسلة حوارات مع فتحي يكن على حلقات، في جريدة **الديار**، (١٩٩٨/١١/٥).
- حوار مع فيصل مولوي في مجلة **الوسط**، (١٩٩٨/٦/٢٩).
- حوار مع فيصل مولوي في جريدة **النهار** اللبنانية، (١٩٩٨/٩/٨).
- أسامة السيد في رده على فتحي يكن، جريدة **الديار**، (١٩٩٨/١١/١٦).
- حوار مع نزار الحلبي في مجلة **المجلة**، (١٠ و١٩٩٣/١٢/١٦).
- مقابلة مع عدنان طرابلسي في جريدة **البعث** السورية، (١٩٩٤/٩/٥).
- مقابلة مع عدنان طرابلسي في مجلة **الأفكار** اللبنانية، (١٩٩٢/٩/٢٨).
- لقاء مع حسام الدين قراقيرة في جريدة **السفير** اللبنانية، (١٩٩٢/١٠/١٩).
- حوار مع الشيخ بلال شعبان في مجلة **العرب والعولمة** اللبنانية، (٢٠٠٤/٦/١٩).
- مقابلة مع الشيخ بلال شعبان في جريدة **الديار** اللبنانية، (١٩٩٩/٧/١١).
- مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان في مجلة **الشراع** اللبنانية، (١٩٨٣/٥/٢٣).
- مقابلة مع الشيخ إبراهيم الصالح وحسن الشهال في جريدة **التمدن** الطرابلسية، (٢٠٠٦/١/٢٣).

☐ الصحف والمجلات:

- **السفير**، ١٩٩٨/٦/٢٢ (كارول داغر).
- **السفير**، ٢٠٠٤/٦/٢٩ (مؤتمر تقييمي للجماعة الإسلامية).
- **الإنشاء** الطرابلسية ٢٠٠١/٢/٢٣ و٢٠٠١/٦/١ (الشيخ سعيد هرموش والمحامي رشيد كركر..).
- مجلة **الشراع**، العدد (٢٥٧٤) عام ١٩٩٣، (ملف عن صراع المساجد..).
- مجلة **الشراع**، ٢٠٠١/٩/١٠، (ملف إسلاميو لبنان..).
- **الديار**، ١٩٩٧/٤/١ (خطبة الشيخ سعيد شعبان..).
- مجلة **الشراع**، ٢٠٠١/٩/١ (الأحباش فوق القانون..).

- **السفير**، ١٩٩٢/٩/١٢ (كلمة عدنان طرابلسي..).
- **النهار**، ١٩٩٢/٨/٥ (كلمة نزار الحلبي..).
- **النهار**، ١٩٩٦/٦/٢٠ (إبراهيم بيرم..).
- **الأنوار**، ١٩٩٦/٧/٦ (النائب محمد فنيش..).
- **السفير**، ١٩٩٦/٩/٥ (السيد حسن نصر الله..).
- **النهار**، ٢٠٠٤/٥/١١ (مؤتمر صحفي للشيخ نعيم قاسم..).
- **البيرق**، ٢٠٠٤/٥/١٧ (إبراهيم أمين السيد..).
- **الأنوار**، ٢٠٠٤/٥/٢٥ (مؤتمر صحفي لهاشم صفي الدين..).
- **المستقبل**، ٢٠٠٥/٥/١١ (ملف الحركات الإسلامية في لبنان بعد اغتيال الحريري..).
- **النهار**، ٢٠٠٥/٧/٢٣ (تحقيق عن مؤسس التيار السلفي..).
- **السفير** (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٤/٩/١٦ و١ و١٩٩٥/٩/٢ و١٩٩٧/٣/٢٥ و١٩٩٢/١٠/١٩ و٢٠٠٤/٩/١٦ و١٩٩٤/١٢/٢٣ و٢٠٠٤/٥/٤ و٢٠٠٣/٢/١٠ و١٩٨٥/١٠/٢٨ و١٩٨٦/٤/٤ و١٩٨٦/١١/٢٨ و٢٠٠٦/٢/١٨.
- **المستقبل** (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٠/١٢/٤ و٢٠٠٥/١١/٤ و٢٠٠٠/١٢/٤ و٢٠٠٣/١/٩ و٢٠٠٥/١١/٢٧ و٢٠٠١/٢/٢١ و٢٠٠٥/٥/٢ و٢٠٠٥/٥/١٢ و٢٠٠٥/١٠/٢٦.
- **النهار** (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٥/٩/١٧ و١ و١٩٩٥/٩/٢ و٢٠٠٦/٢/٩ و٢٠٠٣/٥/١٨ و٢٠٠٤/١٠/٢٩.
- **الديار** (الأعداد الصادرة في): ١٩٩٨/١١/١٣ و١٩٩٨/١١/١٤ و١٩٩٤/١٢/٢٢ و١٩٩٨/١٠/٢٦ و٢٠٠٢/٩/١ و٢٠٠٠/١/٧ و١٩٩٩/٧/١١.
- **الحياة** (الأعداد الصادرة في): ١ و٢٠٠٣/١٢/٢ و٢٠٠٦/١/٢٦ و٢٠٠١/١٠/١٨ أو ١٩٩٥/٩/٢.
- **التمدن** الطرابلسية (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٤/٦/١١ و٢٠٠٤/٦/٢٥ و٢٠٠٤/٣/١٩ و٢٠٠٦/١/٢٣.
- **صدى البلد** ٢٠٠٤/٥/١٥.
- **نداء الوطن**، ١٩٩٩/٥/١٢.
- **الكفاح العربي**، ٢٠٠٠/١/٤.
- مجلة **المسيرة**، ٢٠٠٠/١/١٧.
- مجلة **الوسط** (الحياة الأسبوعية)، ٢٠٠٤/٨/٩.
- **اللواء** (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٠/١/٦ و١٩٩٩/١٢/٢.
- مجلة **الأمان** (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٤/٩/٢٥ و١٩٩٦/١/١٩ و٢٠٠٥/٣/١١.

- مجلة **منار الهدى**، العدد ٣٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥).
- مجلة **الوسط**، العدد ٢٧٣، ٢١/ ٤/ ١٩٩٧.
- مجلة **النور**، العدد ٨٩، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨.
- جريدة **الوطن** السعودية، ٤/ ٥/ ٢٠٠٥.
- مجلة **المجاهدون**، العدد ١١، ١٤١٥هـ (الناطقة باسم جماعة الجهاد).
- مجلة **الأنصار**، العدد ٩١، ١٤١٥هـ (الناطقة باسم جماعة الجهاد).
- مجلة **المجاهدون**، العدد ١٩، ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.
- مجلة **المجاهدون**، العدد ٤٤، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧.

□ دراسات وتحقيقات:

- فتحي يكن، «القيادة الرشيدة بين النظرية والتطبيق»، جريدة **الإنشاء** الطرابلسية (٩/ ٢/ ٢٠٠١).
- فتحي يكن، «الانتخابات النيابية في ضوء السنن الإلهية. قراءة في شرعية الممارسة على الساحة الإسلامية»، جريدة **الإنشاء** الطرابلسية (٢/ ٢/ ٢٠٠١).
- زهير هواري (تحقيق)، «الشيعة في عين الإعصار الأميركي للمنطقة العربية والإسلامية»، جريدة **السفير** اللبنانية، (٢ و٣ و٤ و٥ و٧ و٨ و٩ و١٠/ ٧/ ٢٠٠٣).
- زهير هواري (تحقيق)، «الشيعية السياسية من حشود ٨ آذار إلى اعتكاف الوزراء والعودة عنه»، جريدة **السفير** اللبنانية (٨/ ٢/ ٢٠٠٦).
- زهير هواري (تحقيق)، «جولة واسعة في تيارات الحركة السياسية الإسلامية السنية»، نُشر على حلقات في جريدة **السفير** اللبنانية، ٦ و٧ و٨ و١٠ و١٣ و١٤ و١٥ شباط ٢٠٠٣ (سبع حلقات).
- حازم الأمين وبيسان الشيخ (تحقيق)، «بيئة الفتاوى التكفيرية في باب التبانة تتسع وتتحول إلى منطقة مورّدة لـ "الجهاد"». نُشر على حلقتين في جريدة **الحياة**، ١ و٢/ ١٢/ ٢٠٠٣.
- حازم الأمين، «إنهم أبناء الأقليات السنيّة والأحزاب المتهالكة.. والعائلات المستوحدة..»، جريدة **الحياة**، ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٥.
- حازم الأمين، «في عين الحلوة غرباء يُجنّدون انتحاريين في "موسم القاعدة" والعائدون من العراق يطرقون أبواب لبنان..»، جريدة **الحياة**، نشرت على حلقات، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦.
- صبحي منذر ياغي (إعداد)، «مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني..»، جريدة **النهار** اللبنانية، (٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٤).

- محمد صلاح، «وقائع سنوات الجهاد، رحلة الأفغان العرب من كل مكان إلى واشنطن ونيويورك»، نُشرت على خمس حلقات في جريدة **الحياة** (١٧/ ١٠/ ٢٠٠١).
- حسن صبرا، «فضل اللّه وحزب الله أين يلتقيان؟ أين يفترقان؟»، مجلة **الشراع** (٨/ ٤/ ١٩٨٦).
- منى سكرية وعبد السلام القرى، «الحركات الإسلامية في لبنان»، الملف رقم (١)، مجلة **الشراع**، ١٩٨٦.
- إبراهيم بيرم، «القوى والجماعات الإسلامية السنية: النشأة والرؤى»، جريدة **النهار** (١/ ٤/ ١٩٩٧).
- مارلين خليفة: «واقع الحركات الإسلامية الأصولية في لبنان»، **نهار الشباب**، (١١/ ١/ ٢٠٠٠).
- مارلين خليفة، «الأصولية في العالم العربي»، **نهار الشباب**، (٧/ ١١/ ١٩٩٥).
- غسان علم الدين، «جند الله نموذجاً..»، **النهار**، (٥/ ١٢/ ٢٠٠١).

□ تقارير ووثائق:

- تقرير منظمة العفو الدولية، «لبنان: ممارسة التعذيب ضد معتقلي الضنية وتقديمهم لمحاكمة جائرة»، رقم الوثيقة (MDE18/005/2003).
- تقرير جوناثان سكانزر، «دليل جديد على تهديد أوسع من عصبة الأنصار اللبنانية». معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، متابعة سياسية رقم (٧٩١). (www.asharqalarabi.org.uk/center/mutabaat).
- «الرسالة المفتوحة من حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم»، (١٦/ ٢/ ١٩٨٥).
- «منطلقات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان»، كتيب صادر عن لجان الأحياء والمساجد الإسلامية (١٩٨٤).
- «من مبادئ وأهداف الجماعة الإسلامية»، د. ت (نُقدّر صدورها أوائل الستينات).
- «هذه دعوتنا»، نشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية أوائل الستينات.
- «الجماعة الإسلامية في الأزمة اللبنانية»، كتيب صادر عن أمانة الإعلام في الجماعة الإسلامية، د. ت.
- «تقرير الجماعة الإسلامية رقم ٣»، صادر عن مكتب الأمانة العامة (غير منشور).
- «تقرير الجماعة الإسلامية رقم ٥»، صادر عن مكتب الأمانة العامة (غير منشور).
- «الميثاق الإسلامي في لبنان»، الصادر عن المؤتمر المنعقد في كروان بلازا في ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٣.

- ملف «معلومات»، صادر عن المركز العربي للمعلومات بعنوان: «مستقبل الأصولية في العالم العربي»، العدد ٣، ١٩٩٣.
- دراسة «المشاريعيون جماعة من أهل السنة تتبع السلف والخلف»، صادرة عن دائرة شؤون الدعوة في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية.
- كتيب «شريعتنا شرعنا»، إصدار حركة التوحيد الإسلامية (١٩٨٣).
- بيان صادر عن جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية بعنوان: «هذا بيان للحقيقة».
- محاضر اجتماعات هيئة التنسيق الشمالية برئاسة رشيد كرامي والتي حصل عليها المؤلف بحكم مشاركته في اجتماعاتها أعوام (١٩٨٢ ـ ١٩٨٥). والمحاضر المستفاد منها في هذا الكتاب، والتي هي غير منشورة سابقاً، تعود إلى التواريخ: (٨/ ٩/ ١٩٨٣) و(١٦/ ١١/ ١٩٨٣) و(٢٩/ ١١/ ١٩٨٣) و(٤/ ٢/ ١٩٨٤) و(١٦/ ٥/ ١٩٨٤) و(٨/ ٧/ ١٩٨٤).
- «نقد مشروع الدستور الإيراني المقدم من حزب التحرير إلى الإمام الخميني»، في ٣٠/ ٨/ ١٩٧٩.
- «منهج حزب التحرير في التغيير»، منشورات حزب التحرير (١٩٨٩).
- كتيّب بعنوان «الخلافة»، صادر عن حزب التحرير، د. ت.
- «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات». بيان صادر عن حزب التحرير، ولاية لبنان، ١٠/ ٨/ ٢٠٠٠.

□ أطروحات ورسائل جامعية:

- غسان فوزي طه، «القرابة والطائفة والسلطة في منطقة بعلبك الهرمل (١٨٦٠ ـ ١٩٩٦)»، أطروحة دكتوراه صادرة عن الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية (٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥).
- حسين هاشم، «حزب الله في البرلمان اللبناني، بين الإيديولوجية الدينية والحركة السياسية»، رسالة دبلوم دراسات عليا صادرة عن الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية (٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤).

□ ندوات:

- **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير إسماعيل صبري عبد اللّه (وآخرون)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- **المدارس السلفية والسلفية المعاصرة** (ندوة) نظمها المركز الإسلامي للدراسات الحكمية في بيروت، في ٥ و٦ و٧/ ١/ ٢٠٠٤.
- **الدين في المجتمع العربي**، (ندوة)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
- **الانتخابات البلدية في لبنان (١٩٩٨)، مخاض الديموقراطية في بنى المجتمعات المحلية**، (عمل مشترك)، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٩.

- «إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر»، سلسلة الفكر الإسلامي (عمل مشترك)، إصدار مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

□ مواقع على الإنترنت:

- موقع جمعية المشاريع (الأحباش) www.al-ahbash.org (aicp.org)
- موقع عصبة الأنصار الإسلامية www.alqassem.jeeran.com
- موقع شفاف الشرق الأوسط www.metransparent.com
- موقع إسلام ديلي www.islamdaily.net
- منظمة العفو الدولية www.web.amnesty.org
- موقع مرآة سوريا www.syriamirror.net
- موقع إيلاف www.elaph.com
- موقع الجزيرة www.aljazeera.net
- موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net

□ مراجع أجنبية:

- Leila Tarazi fawaz, *Marchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, (London: Harvard university press, 1983).
- Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hisbollah: from revolution to parlimentary accommodation», *Third World Quaterly*, Spring, vol. 14, no. 2, 1993.
- Nizar Hamzeh and H. Dekmejian, «The Islamic spectrum of lebanese politics», *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 15, no. 3, 1939.
- Nizar Hamzeh and H. Dekmejian, «A Sufi Response to political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, no. 2, May 1996.

المؤلّف

د. عبد الغني عماد:

أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، يحمل دكتوراه دولة في علم الاجتماع. نشر أكثر من خمسة وعشرين بحثاً أكاديمياً في المجلات المتخصصة والندوات العلمية في مجال سوسيولوجيا المعرفة والسياسة والدين، كما صدر له العديد من الكتب أهمها:

- **السلطة في بلاد الشام** (١٩٩٣)، دار النفائس.
- **الوحدة العربية، الوعي الملتبس والمشروع المؤجل** (١٩٩٦).
- **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة** (ط١: ١٩٩٨) و(ط٢: ٢٠٠٥)، دار الطليعة.
- **البيئة والإنسان، دراسة في جغرافية الإنسان والمعاش والسياسة** (عمل مشترك)، ط١: ١٩٩٨، ط٢: ٢٠٠٢، دار مختارات.
- **ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية** (٢٠٠١)، دار الطليعة.
- **البحث السوسيولوجي، منهجيته، مراحله وتقنياته** (٢٠٠٢)، جروس برس.
- **مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية** (٢٠٠٢)، دار الإنشاء.
- **صناعة الإرهاب في البحث عن موطن العنف الحقيقي** (٢٠٠٣)، دار النفائس.
- **عبء الآخر، صورة العدو في العقل السياسي الأميركي** (٢٠٠٤)، دار الإنشاء.
- **الانتخابات البلدية، قراءة سوسيولوجية في سلوك الناخب** (٢٠٠٠)، جروس برس.
- **سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (٢٠٠٦)، مركز دراسات الوحدة العربية.

الفهرس

صدر عن دار الطليعة

- □ **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** — د. مختار الفجّاري
- □ **حاكمية اللّه وسلطان الفقيه**
  قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة
  (طبعة ثانية مزيدة) — د. عبد الغني عماد
- □ **الدين والأيديولوجيا**
  جدلية الدين والسياسي
  في الإسلام وفي الماركسية — د. محمد الرحموني
- □ **هويات فائضة.. مواطنة منقوصة**
  في تهافت خطاب حوار الحضارات
  وصدامها عربياً — د. وجيه كوثراني
- □ **أوروبا والإسلام**
  (طبعة ثانية) — د. هشام جعيط
- □ **في تشريح أصول الاستبداد**
  قراءة في نظام الآداب السلطانية — د. كمال عبد اللطيف
- □ **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا** — د. محمد حافظ دياب
- □ **الحداثة والتراث**
  الحداثة بوصفها إعادة تأسيس
  جديد للتراث — عبد المجيد بوقربة
- □ **التراث بين السلطات والتاريخ** — د. عزيز العظمة

☐ **مفاهيم إسلامية بمنظار قومي معاصر** — حسن خليل غريب
أبحاث في العلاقة بين القومية والدين

☐ **في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام** — حسن خليل غريب
بحث في التاريخ والايديولوجيا

☐ **أركان القومية العربية** — محمد طارق قائدبيه
ثوابت في خضم المتغيّرات

Dar El Kotob s.a.l
dots
THE ART OF PRINTING

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

١٥٠٠/٠٦/١٤١٦

الحركات الإسلاميّة في لبنان

□ تتميز دراسة الحركات الإسلامية في لبنان عن غيرها من الدراسات في العالم العربي، بكونها تقوم بدراسة موضوعها في حقل مختلف ومتميز على أكثر من صعيد. فالبيئة التي نشأت فيها تتألف من مكونات طائفية ومذهبية شديدة التنوع، والنظام السياسي الذي نمت في ظلاله نظام طائفي تحكمه قواعد تاريخية ترسّخت بالممارسة منذ ما قبل نشوء الدولة اللبنانية، وهي قواعد ترسي توازنات دقيقة تجعل من أي اختلال فيها مدخلاً لفتن وحروب تهدّد الوحدة الوطنية والسلم الإهلي.

□ مع ذلك تميز هذا النظام السياسي الطائفي بمناخ من الحريات السياسية والإعلامية والثقافية لم تنعم به أي من الحركات السياسية في العالم العربي من قبل. وهذا ما يجعل دراسة الأحزاب والحركات الإسلامية في هذا الحقل المتنوع، طائفياً ومذهبياً، مدخلاً لمقاربة نوعية جديدة تطمح إليها هذه الدراسة.

□ هذا الكتاب يقدم مقاربة تحليلية تعتمد منهجية سوسيولوجيا المعرفة من خلال تفكيك ودراسة البنى الفكرية والعقائدية المكوّنة لهذه الحركات ولطريقة عملها التنظيمية والمؤسساتية وسلوكها السياسي وممارساتها الاجتماعية في الحياة اليومية. والكتاب يتابع لتحقيق ذلك مجمل المواقف والمسارات والتطوّرات التي مرّت بها الحركات الإسلامية اللبنانية، في محاولة لالتقاط تميزاتها وتناقضاتها وحركة تطورها وتكيّفها مع الواقع، عقائدياً وفكرياً، تنظيمياً وسياسياً.

الناشر


ISBN 9953-456-38-0
9789953456386

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت